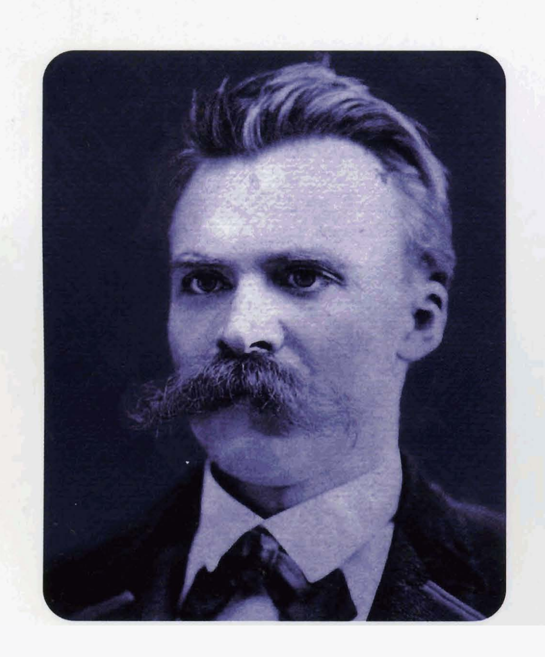
منشورات الاختلاف
Editions El-Ikhtilef



بيير مونتيبيلو

نيتشه وإرادة القوّة



ترجمه وقدّم له: جمال مفرج

رسالة مؤسسة محمد بن راشد آل مكتوم

عزيزي القارئ:

في عصر يتسم بالمعرفة والمعلوماتية والانفتاح على الآخر، تنظر مؤسسة محمد بن راشد آل مكتوم إلى الترجمة على أنها الوسيلة المثلى لاستيعاب المعارف العالمية، فهي من أهم أدوات النهضة المنشودة، وتؤمن المؤسسة بأن إحياء حركة الترجمة، وجعلها محركاً فاعلاً من محركات التنمية واقتصاد المعرفة في الوطن العربي، مشروع بالغ الأهمية ولا ينبغي الإمعان في تأخيره.

فمتوسط ما تترجمه المؤسسات الثقافية ودور النشر العربية مجتمعة، في العام الواحد، لا يتعدى كتاباً واحداً لكل مليون شخص، بينما تترجم دول منفردة في العالم أضعاف ما تترجمه الدول العربية جميعها.

أطلقت المؤسسة برنامج «ترجم» بهدف إثراء المكتبة العربية بأفضل ما قدّمه الفكر العالمي من معارف وعلوم، عبر نقلها إلى العربية، والعمل على إظهار الوجه الحضاري للأمة عن طريق ترجمة الإبداعات العربية إلى لغات العالم.

ومن التباشير الأولى لهذا البرنامج إطلاق خطة لترجمة ألف كتاب من اللغات العالمية إلى اللغة العربية خلال ثلاث سنوات، أي بمعدل كتاب في اليوم الواحد.

وتأمل مؤسسة محمد بن راشد آل مكتوم في أن يكون هذا البرنامج الاستراتيجي تجسيداً عملياً لرسالة المؤسسة المتمثلة في تمكين الأجيال القادمة من ابتكار وتطوير حلول مستدامة لمواجهة التحديات، عن طريق نشر المعرفة، ورعاية الأفكار الخلاقة التي تقود إلى إبداعات حقيقية، إضافة إلى بناء جسور الحوار بين الشعوب والحضارات.

للمزيد من المعلومات عن برنامج «ترجم»، والبرامج الأخرى المنضوية تحت قطاع إنتاج المعرفة، يمكن زيارة موقع المؤسسة www.mbrfoundation.ae

عن المؤسسة

انطلقت مؤسسة محمد بن راشد آل مكتوم بمبادرة كريمة من صاحب السمو الشيخ محمد بن راشد آل مكتوم نائب رئيس دولة الإمارات العربية المتحدة رئيس مجلس الوزراء حاكم دبي، وقد أعلن صاحب السمو عن تأسيسها، لأول مرة، في كلمته أمام المنتدى الاقتصادي العالمي في البحر الميت - الأردن في أيار/مايو 2007. وتحظى هذه المؤسسة باهتمام ودعم كبيرين من سموه، وقد قام بتخصيص وقفٍ لها قدره 37 مليار درهم (10 مليارات دولار).

وتسعى مؤسسة محمد بن راشد آل مكتوم، كما أراد لها مؤسسها، إلى تمكين الأجيال الشابة في الوطن العربي من امتلاك المعرفة وتوظيفها بأفضل وجه ممكن لمواجهة تحديات التنمية، وابتكار حلول مستدامة مستمدة من الواقع، للتعامل مع التحديات التي تواجه مجتمعاتهم.

نيتشه وإرادة القوّة

Nietzsche
La Volonté de Puissance

بيير مونتيبيلو

Pierre Montebello

ترجمه وقدّم له

د. جمال مفرج

أستاذ الفلسفة بجامعة قسنطينة



منشورات الاختلاف
Editions El-Ikhtilef



بسم الله الرحمن الرحيم

الطبعة الأولى

1431 هـ - 2010 م

ردمك **978-9953-87-913-0**



tarjem@mbrfoundation.ae
www.mbrfoundation.ae

منشورات الاختلاف
Editions El-Ikhtilef

149 شارع حسيبة بن بوعلي
الجزائر العاصمة - الجزائر
هاتف/ فاكس: 676179 21 213+
e-mail: editions.elikhtilef@gmail.com



عين التينة، شارع المفتي توفيق خالد، بناية الريم
هاتف: 786233 - 785108 - 785107 (1-961+)
ص.ب: 5574-13 شوران - بيروت 2050-1102 - لبنان
فاكس: 786230 (1-961+) - البريد الإلكتروني: asp@asp.com.lb
الموقع على شبكة الإنترنت: http://www.asp.com.lb

التنضيد وفرز الألوان: **أبجد غرافيكس**، بيروت - هاتف 785107 (1-961+)
الطباعة: **مطابع الدار العربية للعلوم**، بيروت - هاتف 786233 (1-961+)

المحتويات

الحقيقة والمعرفة عند نيتشه

الفصل الأول

«العالم مرئياً من الداخل»

الفصل الثاني

الوجود كعلاقة

الفصل الثالث

الأشكال الثلاثة للعلاقة:الإحساس والتفكير والإرادة

الفصل الرابع

قيم وتقويم

إهداء المترجم

إلى ابني وسيم

تصدير الترجمة

هذا الكتاب يتناول بالدراسة آخر مرحلة لنشاط نيتشه الفلسفي؛ أي المرحلة التي خطط فيها لإنجاز كتاب «إرادة القوة». إنه إذاً كتاب يدرس مشروع نيتشه باتجاه المستقبل، لكنه يعود، أيضاً، إلى الماضي ليكتشف هذه الإرادة في قلب الأشياء وفي كل تاريخ العالم.

الكتاب ثري، ولشرحه وتبسيطه أضفنا إليه مقدمة من تأليفنا تبدو من جهة ضرورية لقراءة متكاملة لمضمون هذا الكتاب، ومن جهة أخرى ضرورية لتجنب الشرح والتعليق في الهوامش.

يشتمل الكتاب على مفاهيم تحتاج إلى توخي الدقة. وكان المصطلح الذي أحرجنا هو «إرادة القوة». والحق إن هذا المصطلح ليس أنسب المصطلحات. وقد اقترح المترجمون لفلسفة نيتشه تسميات أخرى مثل «إرادة الاقتدار» و«إرادة المقدرة» و«إرادة القدرة»، لكن تلك التسميات لم يكتب لها الرواج والبقاء. ولذلك أخذنا بمصطلح «إرادة القوة»، ليس لأنه الأصوب، إنما لأنه فاز في اللغة الرائجة، وهذه بذاتها حجة لا يستهان بها في تأييد الإبقاء عليه.

لقد حاولنا في ترجمة الكتاب التزام النص الأصلي إلى أقصى حد، وفضّلنا الدقة على الوضوح، لكننا من أجل تقريب الفهم والمعنى وجدنا أنفسنا أحيانا مضطرين لإضافة كلمة أو عدم الالتزام ببعض المصطلحات التقنية، وبالتالي تفضيل الوضوح على الدقة.

لكننا لم نحاول توليد المصطلحات أو ابتكارها، إلا نادراً

جداً، لاقتناعنا أن التوليد لا يؤدي، في الكثير من الأحيان، المقصود منه.

في الأخير، أود أن أقدم شكري لزوجتي التي ساعدتني بطرق شتى. وأحمد الله تعالى وأرجو منه التوفيق.

الدكتور جمال مفرج

قسنطينة، 2009/1/23

مقدمة المترجم

الحقيقة والمعرفة عند نيتشه

د. جمال مفرج

أولاً – ضد إرادة النسق:

دوّن نيتشه الجزء الأكبر من مؤلفاته على هيئة شذرات أو فقرات منفصلة أو حكم أو جوامع كلم aphorismes تنطوي كل منها على فكرة كاملة. وهو يعرضها، ويدعوك إلى اعتناقها، ولا يكلف نفسه البرهنة عليها، لأنه يرى أن حقيقة تحتاج إلى برهان ليست بحقيقة. وهو إذا حاول برهنة، وقلما يحاول، فهو لا يستقصي الدليل ولكنه يقدم المقدمات، دون التثبت الكافي من صحتها ودون الالتفات إلى نتائجها[1].

إن حكم نيتشه شديدة التعبير لا يظل بعضها معزولاً عن بعض، بل تؤلف في تتابعها ضمن وحدة الكتاب كلاً فريداً، فلكل من كتبه مناخه الخاص ولهجته الخاصة التي لا تختلط مع أية لهجة أخرى. ولقد عبر (كارل لوفيت) K. Löwith عن هذه الخاصة عندما قال إن فلسفة نيتشه ليست نسقا بسيطا، ولا تجميعاً بسيطا لفقرات، ولكنها «نسق من الفقرات» كل واحدة منها هي مسكن خاص[2]. وقد ظلت طريقة الكتابة بالفقرات مع نيتشه طوال حياته،

(1) يوحنا قمير، نيتشه نبي المتفوق، منشورات الشرق، بيروت، 1986، ص 47.

(2) Angèle Kremer – Marietti, Unité et Masques, in Bulletin de la Société Française d'Etudes Nietzschéennes, n°2, Mars 1963, p 30.

وكانت الأفكار تأتيه وهو يمشي، وهو ما يعبر عنه في كتابه «أفول الأصنام» فيقول: «إن الأفكار التي تأتيك وأنت تمشي هي فقط التي تمتلك قيمة»[1].

والذي يراه بعض المؤلفين، وعلى رأسهم (كارل ياسبرس K. Jaspers)، أن نيتشه اختار شكل الشذرات لتأليفه بصورة واعية[2]. ويذكر نيتشه أنها خير طريقة تلائم فكراً تلقائياً مثل فكره، فأصحاب المذاهب الجامعة ينسقون أفكارهم وينمقونها قبل أن يدونوها، أما هو فكان يترك الفكرة تظهر تلقائياً، ثم يدونها كما تخطر لذهنه، وذلك لأن هذه الطريقة، في رأيه، هي تعبير عن أمانته الفكرية وإخلاصه العقلي، الذي يأبى عليه أنِ يترك ذهنه منطلقاً، ولو جرّ عليه ذلك بعض التناقض بين أفكاره المنفصلة[3].

ومن نقاد نيتشه من يأتي بشرح لاختياره أسلوب الفقرات أو الشذرات في كتاباته بتعليل آخر يهيب بفكرة المرض عنده ويرد إليها أسلوبه التلقائي في عرض آرائه. ومن هؤلاء صديقته وعشيقته (لو أندرياس - سالومي Lou Andréas–Salomé)، حيث تذهب في مؤلفها المشهور عن «أعمال نيتشه» إلى أن هذا الأسلوب في الكتابة بالشذرات، وهو أسلوب كان يعد فيه نيتشه سيداً وكان صفة لازمة لفكره، هو عيب أكيد. فهذه الطريقة ليست كافية لتضمن تواصلاً منهجياً لنظرياته، بل هي تعطي لفلسفته مظهر الفكر المتقطع. لقد فرض عليه مرض عينيه البقاء وفياً للكتابة بالفقرات، مع أنه كان يبذل

(1) Nietzsche, Le Crépuscule des idoles, trad. Henri Albert, Colle «GF», Flammarion, Paris, Maximes et pointes, § 34.

(2) Kar Jaspers, Nietzsche (introduction à sa philosophe), trad. Henri Niel, «tel/Gallimard», Paris, 1978, p. 401.

(3) فؤاد زكريا، نيتشه، دار المعارف، القاهرة، الطبعة الثانية، (ب.ت)، ص 20.

جهداً مستمراً في كتابيه «بمعزل عن الخير والشر» و«أصل الأخلاق» للتخلص منها، وتنظيم تأملاته وفق خطة دقيقة[1].

ومن هؤلاء أيضاً (أوجان فنك) E. Fink، الذي يذهب في تعليله مذهب سالومي، فيجعل من مرض عينيه سبب لجوئه إلى أسلوب الحكم، ويرى أن نيتشه صنع من الضرورة فضيلة، على الرغم من أنه يحذرنا من التعجل في الأمور إذا رغبنا في تفسير أسلوب الحكم لديه: «لأن الحكمة [في نظرهِ] توافق اتجاه فكر نيتشه إذ تفسح المجال لصياغة مقتضبة وجزئية تستغني عن ذكر الأسباب. ولهذا فهو يفكر بما يشبه ومضات فكرية أكثر مما يفكر بطريقة العروض المجردة الشاقة التي تؤلفها أعداد طويلة من المفاهيم المترابطة»[2].

ويرجع البعض من شراح نيتشه علة التجائه إلى هذا الأسلوب إلى عوامل أخرى، لا علاقة لها بمرضه، وهم يرون أن الحكمة هي الأسلوب الذي يلائم مزاج نيتشه، وهو مزاج شعري يختلف عن تفكير أصحاب الأذهان المنطقية الصارمة الذين لا يكتبون إلا بأسلوب متماسك، مثل كانط الذي يفتعل التصنيف ويتكلفه في كثير من الأحيان. أما أصحاب الأذهان الأدبية أو الشعرية، مثل نيتشه، فكتاباتهم أشبه بالقصائد التي يعبر الشاعر في كل منها على إحساس معين دون أن يربط بين كل قصيدة وأخرى رباط منطقي متسلسل[3]؛ لأنه نتيجة لهذا المزاج الشعري لديه. ولا شك في أن فكره جاء لا يشبه الفلسفة في معناها التفكيري؛ فهو أقرب إلى الفيض العفوي، ولذلك

---

(1) Lou Andréas – Salomé, Friedrich Nietzsche à travers ses Oeuvres, trad. Jacques Benoist-Mechin, éd. Grasset, Paris, 1992, p 128.

(2) أويغن فنك، فلسفة نيتشه، ترجمة إلياس بديوي، منشورات وزارة الثقافة والإرشاد القومي، دمشق، 1974، ص 9.

(3) فؤاد زكريا، نيتشه، مرجع سابق، ص ص 151–152.

فالأفكار تأتي فيه متألقة كالنجوم اللامعة في أعماق الفضاء[1].

هذا، ويجب أن لا نفهم من ذلك أن فلسفته هي استسلام منه لمزاجه الشخصي لأننا لن نكسب شيئاً إذا أردنا تفسيره بمزاجه. فأسلوبه الحدسي والشعري في آن أسلوب غير معتاد، وهو أيضاً إنسان غير معتاد، وأسبابه جميعها أكثر عمقاً وأكثر تجذراً في حقول الفلسفة. ولذلك فهو فريد لأسباب فلسفية، أو لأن لمفرداته، على الأقل، معنى فلسفياً[2].

لقد كان نيتشه يعرف أحسن من أي أحد آخر أن فلسفته لا تؤلف نسقاً أو نظاماً. وهو نفسه يعلن ذلك، ويشرح السبب، ويغتبط له، ويصرح في كتابه «أفول الأصنام» بأنه لا يثق في كل أصحاب الأنساق ويتجنبهم باعتبارهم غير أمناء فيقول: «إنني أحتاط من كل صانعي الأنظمة وأتحاشاهم لأن إرادة النسق افتقار إلى الأمانة»[3].

والحقيقة أن أحد الدوافع الرئيسة وراء نفور نيتشه من النسق هو موقفه من النزعة العقلية في الفلسفة التقليدية التي تعتقد، من جهة، أن كل نظام ملازم بالضرورة للماهية الحقيقية للأشياء، وتعتقد، من جهة أخرى، أن كل ما هو غير منظم وينتمي إلى عالم المظاهر، أي الواقع، ناقص ومضلل. والذي يبدو لنيتشه هو أن الترابط المنطقي في الأنساق يتحقق على حساب استبعاد الواقع الذي يعتقد الفلاسفة أنهم يفسرونه،

(1) يانكو لافرين، نيتشه، ترجمة جورج جحا، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، 1973، ص 53.

(2) بيار هيبر سوفرين، زرادشت نيتشه، ترجمة أسامة الحاج، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت، 1994، ص 38.

(3) Nietzsche, Le Crépuscule des idoles, Op.cit, Maximes et pointes, § 26.

ولا يرون أنه مراوغ وفوضوي إلى درجة لا يلائم فيها أي نسق[1]. إن الفلاسفة من نوع نيتشه قلما يهتمون بالبناء المنظم والجهد المنهجي، بل يراكمون ويكدسون، أو هم يقذفون حمماً وحجارة مشتعلة تحدث دوياً كبيراً. في أعمالهم شيء من الجمال المتوحش، ومع ذلك لا ينصح برؤيته. ولعل نيتشه، كما يقول (كريسون) A. Cresson، أوضح مثال لهذا الطراز من المفكرين[2].

هذا، وعلى الرغم من الهجوم الشديد من جانب نيتشه على الأنساق الفلسفية، وعلى الرغم من إقرار العديد من شراح نيتشه، ومنهم (شلشتا) Schlechta، بأن ليس لنيتشه من منظومة فلسفية، فإن البعض من شراحه يرى أن التأمل في فلسفته وتجاوز «الشكل الخارجي»، الذي تبدو عليه، إلى مضمونها الداخلي يكشف لنا عن نسق فلسفي متكامل. ومبرر هؤلاء أن نيتشه يقدم نسقا فلسفياً في قالب غير فلسفي؛ أي أنه يقدم مجموعة من الأفكار تترابط فيما بينها بطريقة واضحة ومتكاملة ومتناغمة، ولكن القالب أو الإطار الذي تبدو فيه هذه الأفكار يفتقر إلى النظام وتدب فيه الفوضى، أو أنه يفتقد إلى وحدة منطقية. وهكذا كان (كارل لوفيث) Löwith، مثلاً، يتحدث عن «منظومة جوامع الكلم» عند نيتشه، وكان (مولر) Mueller يتحدث عن وحدة موسيقية أو نغمية تسيطر على فكر نيتشه[3].

ويستدل هؤلاء الشراح على وجود هذا النسق عند نيتشه بكتاباته الأخيرة؛ حيث نلمس، حسبهم، ابتداء من كتابه «بمعزل عن الخير

(1) F. Nietzsche, Les Oeuvres philosophiques Complètes, Tome XI, trad. Haar, N.R.F, Gallimard, Paris, 1982, 409.

(2) André Cresson, Nietzsche, Sa Vie et son Œuvre, P.U.F, Paris, 1959, p 19.

(3) F-L. Mueller, l'Irrationalisme Contemporain, Payot, Paris, 1970, p 54.

والشـر» اتجاهاً تدريجياً إلى التنظيم والتبويب حسـب خطة دقيقة[1]. فالفقرات تزداد طولاً، ويصبح الارتباط بينها أوضح، ويكاد الكتاب كله يكوّن وحدة متماسـكة تؤدي إلى اسـتخلاص هذه النتيجة الضرورية، وهـي أن حيـاة نيتشـه العقليـة لـو كانـت امتـدت قليلاً لأخـرج لنا كتبا مترابطـة. وممـا يؤكـد ذلـك كتـاب «إرادة القـوة» الـذي لـم يكملـه، ولكنـه وضـع لـه خطـة منظمـة تهـدف إلى أن تجعل منه كتاباً فلسـفياً متماسكاً.

ثانياً – ضد حقيقة الفلاسفة:

إن الاتجاهات المختلفة للمعرفة، التي تنضوي الآن على ما يسمى بـ «نظريـة المعرفـة»، مـا انفكت تشـدد على ضرورة التحديد لماهيتها ومهمتها بالاعتماد أساساً على معرفة الحقيقة. ولإنجاز هذا الغرض، فإنها حبذت منذ البداية، وخلال تاريخها الطويل، جميع الاستراتيجيات المنهجية قصد استكشاف جوهر تلك الحقيقة، وتمثلتها إما في شكل فكرة مثالية (عند أفلاطون) أو مطابقة بين الشيء والعقل (عند القديس توما الإكويني) أو يقين ذاتي ينتجه الكوجيتو (عند ديكارت)، أو مفهوم مطاط يعبّر عنه وعي الوجود كله بوعيه لذاته (عند هيغل)[2].

كان نيتشه يلاحظ، في الوقت ذاته، أن الفلسفة قد انتابها النسيان لمشـكلة الحقيقـة، لا بمـا هـي موضـوع المعرفـة وإنمـا من حيث هي المشكلة ذاتها. فقد تفاجأ لكون مشكلة الحقيقة مشكلة جديدة[3]، وأنه

---

(1) Lou Andréas – Salomé, Friedrich Nietzsche à travers ses Oeuvres, Op.cit, p 128.

(2) يوسف بن أحمد، منظورية الحقيقة عند نيتشه، الفكر العربي المعاصر، العددان 102–103، 1998، ص 49.

(3) Nietzsche, La volonté de puissance, Tome II, trad. Geneviève Bianquis, N.R.F, Gallimard, 24e édition, 1948, Livre III, § 556.

أول من طرحها: «إن هذه الحقيقة الذائعة الصيت والتي تحدث عنها الفلاسفة دائماً باحترام... يبدو أنها لم تبدأ إلا منذ حين... كما يبدو، وبصورة قطعية، أن مشكلة الحقيقة لم تطرح أبداً حتى الآن، وأننا أول من لاحظها، وتأملها جيداً، وتجرأ على طرحها»[1]. وهو يعتبر أن ما قيل عن هذه المشكلة محاولات فاشلة، ويعتبر ما قيل ضد الكذب سذاجات معلم مدرسة[2].

وبالفعل، فإن (هايدغر) Heidegger، وهو صاحب عمل مهم عن «الحقيقة»، يؤكد أن السؤال: ما الحقيقة؟ لم يطرح إلا أخيراً أو متأخراً، خلال القرن التاسع عشر، حيث أصبح هذا السؤال الميتافيزيقي موضوعاً للبحوث العلمية، وأصبح السؤال المتعلق بماهية المعرفة قضية تتعلق «بتأليف النظريات»، وميدان معركة «لنظرية المعرفة». وهو يؤكد أنه، تحت دافع من الاستغلال التاريخي واللغوي للماضي، راح المفكرون يكشفون عن أرسطو وأفلاطون وقبلهما عن هيراقليطس وبارمنيدس، وبعدهم عن ديكارت وكانط وشيلينغ، ويدّعون أن هؤلاء الفلاسفة قد مارسوا هم أيضاً مثل هذه النظرية. والذي يراه، هو ما يعرب عنه حين يقول إننا نكاد، بالكاد، نفهم ونقيم تأملات حول ماهية المعرفة، وإنه تصور سخيف ذلك الذي يفترض أن هؤلاء الفلاسفة القدامى والفلاسفة الحديثين أيضاً قد مارسوا «نظرية المعرفة» على طريقة العلماء المتخصصين في فلسفة القرن التاسع عشر. ولا يقل عن ذلك سخفا افتراض أن كانط قد قاد بطريقة ناجحة هذا المشروع لتأسيس «نظرية المعرفة»؛ وهي نظرية عمل بعد ذلك «الكانطيون الجدد» على «تصحيحها» أو «تطويرها». كان يمكن أن يمر هذا المسخ

---

(1) Nietzsche, Par-delà le bien et le mal, trad. Geneviève Bianquis, coll «10/18», U.G.E, Paris, 1988, § 1.

(2) Nietzsche, La volonté de puissance, Tome II, Op.cit, L.I, § 587.

والتشويه والفظاعة، أي ما يسمى «نظرية المعرفة»، في صمت، لو لم يجازف نيتشه بالدخول إلى مجالها، ولو لم يكن منعزلاً عن تأثير جو العصر الذي كان يعيش فيه[1].

إنه علينا أن نفرق، حسب نيتشه، بين معرفة الحقيقة أو إرادة الحقيقة التي تنتسب إجمالاً إلى حقبة الميتافيزيقا التي تبدأ مع أفلاطون لتشرف على نهايتها مع هيغل، ومشكلة الحقيقة التي كانت الفلسفة قد نسيتها وصمتت عنها، والتي لم تبرز كمشكلة إلا معه[2].

إن المعرفة بما هي إرادة الحقيقة قد افتتحت مسيرتها مع أفلاطون بالفصل جذرياً بين الحقيقة والخطأ؛ وهو فصل يجد أصله الأساسي في التقسيم الأنطولوجي للعالم من طرف أفلاطون إلى «العالم المعقول» و«العالم المحسوس»، أو عالم الوجود الحق وعالم المظهر الزائف: «فهذا التقسيم الذي يعد بلا شك أعظم قرار أقدم عليه فيلسوف في تاريخ الفلسفة، هو الحدث الفلسفي الذي حّدد حتى اللحظة الراهنة مصير العالم بأكمله وماهية الإنسان وأسلوب التفكير؟ وهو الذي فسح المجال أيضا لبروز الخطاب الميتافيزيقي حول الحقيقة... ووفّر وحدد الموطن الأنطولوجي لمفهوم الحقيقة»[3].

بفضل أفلاطون إذاً شاع أن الحقيقة مطلقة، ونشأت الرغبة الخالصة في المعرفة. لكن إذا كان قرار التقسيم الثنائي للعالم من طرف أفلاطون قد أعطى مفهوم الحقيقة الموطن الأنطولوجي الخاص بإسكان هذه الأخيرة عالم المعقول بدلاً من العالم المحسوس، فإن أرسطو هو الذي جعل حكم الفهم موطن الحقيقة والبطلان والفارق

---

(1) Martin Heidegger, Nietzsche, Tome I, trad. Pierre Klossowski, Gallimard, Paris, 1971, pp 386-387.

(2) أحمد بن يوسف، منظورية الحقيقة عند نيتشه، مرجع سابق، ص 50.

(3) المرجع نفسه، ص 51.

بينهمـا، ويكـون، حسـب هايدغـر، هو الذي افتتـح تعريف الحقيقة كـ «تطابـق» Adaequatio[1]. يقـول أرسـطو: «ليـس الكـذب (أي الباطل) والصدق (أي الحق) في الأشـياء (أو الموضوعات) نفسـها... وإنما هو في الفهم»[2]. وتكون العبارة حقيقية (صادقة) بقدر ما تتطابق مع الموضـوع؛ أي بقـدر مـا تكـون تطابقا. وهذا التحديد لماهية الحقيقة، أي بوصفها تطابقاً، هو الذي أصبح ملزماً منذ أرسطو للثقافة الغربية كلها.

وهكذا، فالحقيقة في العصر المدرسـي الوسـيط توجد بمعناها الصحيح، في نظر توما الإكويني، في العقل (الفهم) البشري أو العقل الإلهي. إن كل الأشـياء، حسـبما يرى الإيمان المسـيحي، مخلوقة من طـرف اللـه فـي ماهيتهـا ووجودهـا، ومن ثم فهـي مطابقة للفكرة التي تصورها الله عنها في البداية. والفكر الإنساني لا يشكل استثناء بالنسبة لهـذا القانـون الشـمولي المتعلـق بخلق الكائنـات. وبالفعل فهو عندما يعـرف فهـو إنمـا يتوافـق مع الأشـياء، ومن خلالها مـع الفكرة الإلهية كنموذج أسمى. إن الحقيقة من حيث هي تطابق بين الشيء (المخلوق) والعقل (الإلهي) تضمن الحقيقة كتطابق بين الفكر (الإنساني) والشيء (المخلوق)، ويكون مشـكل الحقيقة هو إذا مشـكل لاهوتي، متمركز حول عملية الخلق، بالنسبة للعصور الوسطى[3].

وفكرة الحقيقة كتطابق هي الفكرة التي ظلت سائدة في الفلسفة

(1) مارتن هيدغر، نداء الحقيقة، ترجمة عبد الغفار مكاوي، دار الثقافة للطباعة والنشر، القاهرة، 1977، ص 348.

(2) Aristote, Métaphysique, Tome I, trad. J. Tricot, Vrin, Paris, 1991, E4. 1027b.25.

(3) Rioux, L'Être et la vérité chez Heidegger et Saint-Thomas d'Aquin, P.U.F, 1963, p 10.

الحديثة. فديكارت، الذي فتح الطريق أمام سبينوزا عندما وضع معيار الحقيقة في وضوح وتميز الأفكار، يظل مع ذلك كلاسيكيا عندما يجعل الحقيقة قائمة في توافق أفكارنا مع الواقع من حيث أنها تقوم في أساسها على الحقيقة الإلهية[1].

أما بالنسبة لنيتشه فإنه كان يشعر، على عكس سابقيه، بأنه ملزم بالتميز عن هذا التقليد. ولقد حاول التميز عن التقليد الغربي، أولا، بمحاولة تخطي مفهوم الحقيقة المطلقة عن طريق هدم نقطة الارتكاز التي يرتكز عليها هذا المفهوم؛ والمراد بها المطلق السابق على كل تجربة. يقول نيتشه في «أصل الأخلاق»: «نحن أيضاً، بدورنا، مفكرو هذه الأيام الذين يبحثون عن المعرفة... نحن أيضا ندلي بدلونا في هذا الإيمان المسيحي الذي كان أيضا إيمان أفلاطون. إذ نعتقد أن الله هو الحقيقة، وأن الحقيقة إلهية... ولكن ماذا لو أصبح هذا بالضبط أقل فأقل مدعاة للإيمان؟ ماذا لو أنه لم يعد هناك ما من شأنه أن يبدو بمثابة الأمر الإلهي الأبدي، اللهم إلا الخطأ والعمى والكذب؟... إنه يحسن بنا أن نتوقف ونتأمل ملياً... فالمثال الزهدي قد هيمن حتى الآن على جميع الفلسفات، وأما الحقيقة [فإنها] طرحت دائماً بوصفها كنها، بوصفها إلها، بوصفها نصاباً رفيعاً»[2].

إذا كان أساس الحقيقة هو «الاعتقاد بإله»؛ أي الاعتقاد بكائن أعلى أضفى صفة القداسة على الحقيقة، فإن نقد هذه الحقيقة لن يتمثل، حسب نيتشه، في المهاجمة أو الدحض النظري للحجج الميتافيزيقية التي تثبت وجود الله، لأن المثل الأعلى لا يمكن دحضه نظرياً، وإنما في النقد الجنيالوجي الذي يتمثل في استئصال الأحكام

---

(1) Ibidem.

(2) فريديريك نيتشه، أصل الأخلاق وفصلها، تر جمة حسن قبيسي، المؤسسة الجامعية للدراسات والتوزيع، بيروت، 1981، البحث الثالث، الفقرة 24.

الأخلاقية والقيمية المسبقة التي تتستر وراء مفهوم الله. إن الشائع هو أن الحقيقة ثابتة ومطلقة، ولكن نيتشه يتجاهل المطلق، ويتخطى نقطة الارتكاز هذه، ويرجع بالحقيقة إلى مجراها الطبيعي، أي الصيرورة، وذلك بأن جعل منها عنصراً وثيق الارتباط بالحياة. فالحقيقة، من حيث ماهيتها، تبدو منسوبة إلى دائرة «شروط الحياة»؛ والملكات الخاصة لإدراك الحقيقة هي كذلك تتلقى، انطلاقاً من هذه الدائرة، التحديد الوحيد لمعناها. فكل حواسنا تتطور بهدف تحقيق المحافظة على الكائن وتحقيق نموه. ويتبع ذلك أن الحقيقة والملكة الخاصة بإدراكها توجد، من حيث استعمالها وهدفها، في خدمة الحياة، ويتبعه أيضاً أن ماهيتها ونمط تطورها وبالتالي ممارستها، مستغلة ومستثمرة انطلاقاً من «الحياة» التي تقودها وتوجهها[1].

إن النيتشوية تضع، وبهذه الكيفية، في المحل الأول العلاقة بين الفكر والحياة وتفسر المعرفة من وجهة علاقتها بالحياة. فالحياة هي التي تشغل المكان الأول، وإليها يعود حق السيادة. إنها، وهي تعيش في الأشياء كافة، صيرورة خالصة ونهر لا ينقطع، كل شيء فيها ينزلق ويمضي ويغيب باستمرار، والقانون الذي يحكمها هو الصدفة: «والحق أنه من البركة لا من اللعنة [يقول نيتشه] أن نعلم بأن فوق كل شيء تمتد سماء الصدفة وسماء البراءة وسماء الاضطراب»[2]. وهذه الصدفة، التي هي أقدم ما في هذا العالم، تدل، في نظر نيتشه، على أن طابع العالم هو الفوضى، وأن هذا العالم لا يسير إلى غاية أو هدف.

لا شك أن الحياة، بهذه الصفات، لا يمكن الاطمئنان إليها.

---

(1) Heidegger, Nietzsche, tome I, Op.cit, P 402.

(2) فريدريك نيتشه، هكذا تكلم زرادشت، ترجمة فليكس فارس، دار القلم، بيروت، (ب.ت)، III، قبل بزوغ الشمس.

ولذلك فإن أول حركة فطرية قام بها الإنسان، هي استبعاد الحالات المكدرة الناشئة عن المجهول، والقلق، والخطر، أي الحالات الناشئة عن الصيرورة. ولقد كوّن مجموعة من الإجراءات لحفظ حياته هي التي تسمى «معرفة»، ويعتقد أنها «معرفة حقيقية». يقول نيتشه: «لقد أوحي إلي التفسير التالي للمعرفة في الشارع حينما سمعت رجلاً من الشعب يقول: «لقد عرفني» - وتساءلت في الحين: ماذا يمكن أن يقصد الشعب بالمعرفة؟ ماذا يريد حين يريد «المعرفة»؟ لا شيء غير هذا: رد شيء غريب إلى شيء معروف. ونحن الفلاسفة - هل نقصد أكثر من ذلك بمصطلح: معرفة؟ المعروف يعني الشيء الذي اعتدناه حتى أننا لم نعد نندهش له؛ أي حياتنا اليومية أو قاعدة ما نكون قد التزمنا بها. وباختصار، المعرفة تعني كل شيء مألوف، وحاجتنا إلى المعرفة هي بالضبط حاجتنا إلى المعروف قبلاً»[1] ويختتم كلامه قائلًا: «ما عساي أقول: ألن تكون المعرفة هي إرادة العثور ضمن كل ما هو غريب وغير معتاد وارتيابي على شيء لم يعد موضوع إقلاق لنا؟ ألن تكون غريزة الخوف هي التي تحثنا على أن نعرف؟»[2].

من الواضح أن هذا النص يخبرنا بأن المعرفة هي ابنة الخوف. ففي مثل هذا العالم يصبح الكائن الحي ملزما بجعل الأشياء المجهولة والمخيفة مألوفة[3]، وملزماً بأن يعتقد في الثبات والديمومة والاستقرار لكي يعيش. وبهذا يصبح الخطأ شرطاً ملازماً لوجود الإنسان.

لقد نشطت المعرفة إذا لإخراج الشيء من المجهول إلى المعلوم. ونيتشه يشرح المقصود من ذلك بذكر مثال «السببية» أو

---

(1) Nietzsche, Le gai savoir, trad Pierre Klossowski, coll. «Falio-essais», Gallimard, 1988, § 355.

(2) Ibidem.

(3) Nietzsche, La volonté de puissance, Tome II, Op.cit, Livre I, § 133.

«العليـة». فالمقصـود مـن قولنـا: إن المعرفـة هـي إخـراج الشـيء من المجهـول إلـى المعلـوم، تبعـاً لمثـال السـببية، هـو، أولاً، البحث عن تفسير، لأن التفسير كيفما كان أفضل من أن لا يكون هناك أي تفسير. والمقصود من التفسير، هو البحث عن علة، لا نلتمس أي نوع منها، بل نوعاً معيناً منها: علة مطمئنة تخلّص وتريح؛ لأن الشـيء الجديد والغريب والمجهول غير مقبول كعلة. إننا لا نكتفي، إذاً، بأن نلتمس نوعـاً معينـا مـن التفاسـير كعلـة، بل صنفا من التفاسـير انتخب بعناية، وهو الذي يسمح غالباً، وبأسرع ما يمكن، بإقصاء الشعور بالمجهول والجديـد والغريـب[1]. ومـن هنـا فإن المعروف هـو المعتاد، والمعرفة هي التعرف على الخطر.

إن المعرفـة، مـن حيـث ماهيتهـا، تبـدو، هنـا، منسـوبة إلى دائرة «شـروط الحيـاة». والحاجـة تبـدو هـي الحاسـمة: لا الحاجـة إلـى المعرفة، ولكن الحاجة إلى فرض النظام على الفوضى. يقول نيتشـه فـي «شـذرة» مـن «إرادة القـوة»: «مـن أجـل حاجتنـا العملية، نحن لا نسعى إلى «المعرفة» لكن إلى التخطيط، وفرض ما أمكن من الانتظام والصـور علـى الفوضـى»[2]. إن كلمـة «تخطيـط» في هذه الشـذرة هي كلمـة حاسـمة فـي مفهـوم نيتشـه للمعرفـة؛ فهـو يقـول «تخطيط» ولا يقول «معرفة» التي يضعها بين قوسـين. وهذا يعني، حسـب هايدغر، أن المعرفة لا تعني «المعرفة» أو أن «نعرف»، لكن تعني «التخطيط». والمعرفة، باعتبارها تخطيطا، تعني فرض نظام معين وفرض «صور» على الفوضى التي هي طبيعة العالم حسـب نيتشـه؛ لأن قوتنا العاقلة والإدراكية ليست معدة لإدراك التغير، وإنما تهدف إلى تأكيد الثبات

(1) Nietzsche, Le crépuscule des idoles, Op.cit, Les quatre grandes erreurs, § 5.

(2) Nietzsche, La volonté de puissance, Tome II, Op.cit, Livre I, § 193.

الكوني ما دامت تستمد أصلها من الصور[1]. وهذه الصور المنظمة المفروضة على الفوضى تحدد انطلاقاً من حاجتنا العملية، لا من التصورات النظرية؛ أي أن السلوك العملي، أو ممارسة الحياة، هو الذي يشكل الموقف الذي يصدر عنه سلوك العارف. وهذا يدل على أن معرفتنا هي، أولاً وقبل كل شيء، في خدمة الحياة. إنها هي الفعل، أو بداية الفعل، تبعاً لمصالح أو أغراض الحياة؛ أي أن الفكر لم يتميز، في الأول، عما نسميه «فعلاً»: فأن تعرف هو، في الوقت نفسه، أن تفعل، والعكس صحيح أيضاً[2].

إن أهمية الشذرة السابقة لا تكمن في بيان ماهية المعرفة فقط، ولكنها تكمن أيضاً في بيان طبيعة المعْرفة أو التفكير في المرحلة البدائية. فالفكر ليس تصورياً - أي تجريدياً - بصورة قبلية، لكنه مبدع تخطيطات: «لقد كنا مبدعي تخطيطات قبل أن نبدع المفاهيم بمدة طويلة»[3]. وهذا التخطيط يسميه نيتشه «نشاطا تمثيلياً» أو «فعل التمثل» activité d'assimilation. والتمثل هو نشاط غريزي للكائن العضوي، ووظيفة أساسية تقوم، داخلياً، بتمثل كل الأشياء التي تؤثر في الإنسان من الخارج؛ أي تنحت وتشكل الواقع الخارجي على صورتها، وذلك لأن إرادة القوة هي التي تنشط في فعل التمثل. وهذا النشاط هو الذي يسمى «وعياً»[4]. فالتمثل هو إيقاف، أو إبطال، ديمومة الواقع العنيدة عن طريق صب هذا الواقع في قالب من التخطيطات أو الصور والأشكال. ومن المحتمل أن كل الوظائف العضوية يقابلها

---

(1) Geneviève Bianquis, .Nietzsche, La volonté de puissance, Tome I, trad N.R.F, Gallimard, 1935, Livre I, § 104.

(2) Louis Vialle, Détresses de Nietzsche, Alcan, Paris, 1932, p 77.

(3) Nietzsche, La volonté de puissance, Tome I, Op.cit, Livre I, § 13.

(4) J. Granier, Le problème de la vérité dans la philosophie de Nietzsche, éd. Seuil, Paris, 1966, p 478.

نشاط من التمثل الداخلي[1].

إن هـذا يعنـي، مـن جهـة أولـى، أن التمثل هو نشـاط معرفي لم يبلـغ بعـد درجـة الوعـي، ولذلـك يظل خفياً على المعرفة الشـعورية. ويعنـي، مـن جهـة ثانيـة، أن التخطيط هو بالفعل رحم المعرفة الأول، أو هـو أفـكار بدائيـة أولـى. ويعنـي، مـن جهة ثالثة، أن إرادة القوة هي التـي تحـرك رغبتنـا فـي المعرفة، وتجعلنا نبادر إلى الأشـياء ونسـيطر عليها تحت ضغط المنفعة والمحافظة على الحياة.

إنـه مـن الواضـح أن نيتشـه يسـتلهم، هنـا، أفـكار (لامـارك) في «التكيـف»، ويضيـف إليهـا مفهومـه عـن إرادة القـوة. لكـن «هايدغر» ينبهنا إلى أن هذه الآراء يكون نيتشـه قد اسـتعارها، في الحقيقة، من (هيراقليطس)؛ الذي تعني المعرفة بالنسبة له: إدراك ذلك الذي يظهر والاستحواذ عليه. وذلك الذي يظهر هو التخطيط[2]. وبالفعل، فإن نيتشه يقول إن الإنسان لا يدرك أشياء حقيقية أو حقيقة الأشياء، وإنما يجيد الانزلاق على سطحها، وعينه لا تبصر سوى مجرد تخطيطات.

هـذا، وينضـاف إلـى فعـل «التمثـل» فعل آخـر هو فعل أو «إرادة إدراك حالات متماثلة أو متطابقة»[3]. وهو عمل يُشبه عمل الفنان الذي يستبعد الكثير من التفاصيل[4]. والذي يقوم بهذه العملية هو «المخيلة». فالمخيلة هي التي تحول إلى صور وتخطيطات الإحساس الذي يبدأ بالإشـارة العصبية، ويسـجل في الجسـم عن طريق التمثل. والمخيلة هي التي تستقبل، بأحكامها القيمية الفورية، الوقائع قبل دخولها إلى

---

(1) Nietzsche, La volonté de puissance, Tome I, Op.cit, Livre I, § 139.

(2) Heidegger, Nietzsche, tome II, trad. Pierre Klossowski, Gallimard, Paris, 1971, pp 393-394.

(3) Nietzsche, La volonté de puissance, Tome I, Op.cit, Livre II, § 295.

(4) Ibid, § 296.

الوعي ووصولها إليه، بالقبول أو الرفض. وهو ما يدل على أنها هي «محرك الاعتقاد»[1]، ويدل على أن الإدراك أو الوعي نفسه هو نشاط لملكة التخيل. يقول نيتشه: «إن نشاطنا الأساسي يتمثل في التلاعب بالأداة التي تعطى لنا... أي أنه تمرين للمخيلة... وهذا اللعب العفوي للقوى الخيالية يمثل حياتنا الروحية»[2]؛ التي تسبق الفهم. ومن هنا فإن الفهم هو الفعل السريع للمخيلة.

وتنشط المخيلة بمساعدة الذاكرة، التي تقوم بتحويل الانفعالات والإحساسات البسيطة إلى صور وتخطيطات، وفصل الصور الضرورية عن الصور العارضة وإزالة العوائق من مجال الخيال. إن أهم عمل للذاكرة هو إجراء المقارنات بين الحالات المختلفة، أو التي تمت رؤيتها من قبل[3]. وهو ما يدل، كما يقول نيتشه، على أن عمل ذاكرتنا، مهما كانت طبيعتها، هو عمل عجيب؛ فهي: «قد تخدمنا في المقارنة لتعيين وتحديد أشياء أكثر أهمية... [وهي] تنتج الصور والأشكال الأكثر قدماً والمتأصلة فينا... ومن الواجب في كل ذاكرة أن نفترض نشاطا مستمراً للفكر المنشغل بالتعميم، والتبسيط، والردّ»[4]. وهكذا، فإن عمل الذاكرة هو نظير عمل المنطق الذي هو وسيلة دائمة للتمثل وإرادة إدراك حالات متماثلة[5].

ولكي تكون عملية المماثلة ممكنة، فإن الذاكرة يجب أن تدخل في علاقة مع نقيضها؛ أي النسيان، وذلك لأن عملية المماثلة تنشأ عن

---

(1) J. Granier, Le problème de la vérité dans la philosophie de Nietzsche, Op.cit, p 475.

(2) Ibidem.

(3) Nietzsche, La volonté de puissance, Tome I, Op.cit, Livre I, § 139.

(4) Ibid, Livre II, § 295.

(5) Ibidem.

طريق تقليص الاختلافات والفوارق. وهذا التقليص هو تنازل إرادي عـن الاختلافـات الفرديـة، أو نسـيان للتجـارب الفريـدة والخصائـص المميـزة للأشـياء. إن النسـيان مقصـود إذا، وهـو يتعلـق بقـرار يمتلك في حد ذاته معنى: فهو لا يتعلق بمسـح أو محو بسـيط غير خاضع للمراقبة، بل هو اختيار[1]. وبناء على هذا، والحال هذه، فإن النسيان يعتبر قوة إيجابية، فهو وسيلة للسيطرة والإخضاع.

هـذا، وينضـاف أو ينضـم إلـى هـذه الأفعال، أي التخيل والتذكر والنسـيان، فعل آخر هو فعل «الحكم» أو «الاسـتنتاج». والحكم كما يعرّفه نيتشـه، هو: «اعتقادنا الأقدم، وهو طريقتنا الأكثر اعتياداً لأخذ شيء على أنه حقيقي أو زائف، وللإثبات والنفي، وهو القناعة بأن شيئا ما هو كذا وليس كذا؛ أي الاعتقاد بأننا «نعرف» فعلاً»[2]. فالحكم إذا هو الاعتقاد، وهو يتضمن الاعتراف بأننا وجدنا حالة متماثلة أو متطابقة؛ أي إنـه لا يخلـق حالـة متماثلـة، بـل هـو يعتقـد أنه هو من يسـتنتجها. وبعبارات أخرى، يعمل الحكم بافتراض وجود حالات متماثلة تمت بالفعل قبل صدور الحكم.

يجمـع نيتشـه فـي العبـارة السـابقة بين الحكـم والاعتقاد. ولكنه يختار الكلمة الثانية ليصف بها ماهية المعرفة: إن المعرفة هي اعتقاد. والاعتقاد معناه أنني أريد أن يكون الشيء بهذه الكيفية وليس بتلك، أو أن يكون هذا وليس ذاك[3]. فهو بالتالي: إسقاط رغبة على صورة، أو فرض معنى على شـيء؛ لأنه لا توجد أشـياء مسـتقلة عن الذات. وافتراض أشـياء في ذاتها؛ أي في اسـتقلال تام عن التأويل والذاتية،

(1) Bernard Pautrat, Versions du soleil «figures et système de Nietzsche», éd. Seuil, Paris, 1971, pp 232-233.

(2) Nietzsche, La volonté de puissance, Tome I, Op.cit, Livre I, § 139.

(3) Ibid, § 192.

هو افتراض عديم الجدوى؛ لأنه يفترض أن شيئاً، بدون علاقات يظل شيئاً. وبدل هذا الافتراض يمكن، على العكس، أن نفترض، حسب نيتشه، أن الطابع الموضوعي الظاهر للأشياء يمكن ردّه إلى فرق في الدرجة داخل ما هو ذاتي؛ أي أن ما هو «موضوعي» و«دائم» و«في ذاته» هو، في الحقيقة، ما يتغير ببطء داخل ما هو ذاتي[1]. ومنه فإن ماهية شيء ما، باختصار، ليست إلا رأياً ووجهة نظر عن هذا الشيء؛ أي أنها، وبصورة كلية، من عمل الذي يتمثل ويفكر، ويحس. ومفهوم الشيء هو كل الصفات التي ننسبها إليه. ولهذا فإن السؤال الدائم الذي يجب طرحه هو: «ما هذا بالنسبة لي، وبالنسبة لنا، وبالنسبة لكل ما هو حي؟»[2].

إن الاعتقاد هو حكم قيمي، يقتضي منا أن نقرر معنى ما يستقدم كموضوع للمعرفة؛ ما يعني أنه يجري، عن طريق الاعتقاد، تحديد صفات معينة للموضوع بطريقة تجعل «موضوع» المعرفة محدداً بالكيفية التي تلائم توجه الذات إليه[3].

وبناء على ذلك، فإن معنى «المطابقة» بما هي التعريف الميتافيزيقي التقليدي للحقيقة سيتغير، وسيصير معيار حقيقة الاعتقاد لا يفيد مطابقة العقل للشيء. كما أن معيار صدق أو حقيقة اعتقاد ما سوف لن يكون هو التطابق مع الموضوع، لأن الاعتقاد يخلق بطريقة ما موضوعه الخاص، ولكنه سيكون، بخلاف ذلك تماماً، إرغاماً لشيء على الظهور بكيفية محددة، ووفق رغبة معينة؛ أي

(1) Ibid, § 205.

(2) Ibid, § 204.

(3) Jean Granier, Le problème de la vérité dans la philosophie de Nietzsche, Op.cit, P 471.

وفق نفعه البراغماتي[1].

وبناء على ذلك، فإن المعرفة لا تستقيم إلا إذا تأسست على «المنظورية» Perspectivisme والتأويل. فإلغاء المنظورية يلغي معه العالم؛ الذي يشكل النص الأصلي الذي تكون المعرفة تأويلاً لمعانيه قصد إظهار حقيقته المنظورية. وبالفعل، فإن العالم هو منظورات متعددة؛ أي «مظاهر» يتجلى من خلالها للعيان. وهذه المظاهر تشكل بدورها علامات تجد حقيقتها، لا في ذاتها هي أو في عالم آخر، وإنما في الإرادة التي تؤول تلك العلامات، وفي قدرتها على إعطائها المعنى الأصلح والأنفع الذي يلائم الحياة. فالعالم في ذاته ليس حقيقياً أو خاطئاً، وإنما هو يكسب حقيقته أو خطأه من المنظور الذي تؤول من خلاله الإرادة. إن المنظورية هي إذاً نظام العلاقات التي تنتجها إرادة التأويل عند قراءتها لنص العالم من حيث هو علامات[2].

هذا، وإذا كانت المعرفة لا تستقيم إلا إذا تأسست على المنظورية، فإن المنظورية، بدورها، لا تستقيم إلا إذا تأسست على التأويل. يقول نيتشه: «إن كان لكلمة «معرفة» معنى ما، فإن العالم قابل للمعرفة، ولكنه عالم قابل للتأويل بطرق مختلفة، وليس له معنى واحد جاهز فيه بل له معانٍ عديدة لا تحصى - تلك هي المنظورية»[3]. إن الصلة بين المنظورية والتأويل، كما يبدو من خلال هذا النص وغيره، هي صلة متبادلة: «فإذا كانت المنظورية تحيلنا إلى المواطن المتعددة التي يتمركز بها الأفراد في العالم، فإن التأويل بصورته المعرفية يحيلنا إلى المعاني المختلفة التي ينتجها أولئك الأفراد من منظورات مختلفة طبقا لقراءتهم المتنوعة لنص العالم. وبالفعل فتعددية التأويل تستجيب

---

(1) Nietzsche, La volonté de puissance, Tome I, Op.cit, Livre I, § 139.

(2) أحمد بن يوسف، منظورية الحقيقة عند نيتشه، مرجع سابق، ص 59.

(3) Nietzsche, La volonté de puissance, Tome I, Op.cit, Livre II, § 133.

لتعددية المنظور، لأن نص العالم نص فوضوي في أصله، ملغز، ملتبس، ومتغير. فمعناه هو معنى مميز... لامتناه، ولا ينفذ أيضاً. وأما النص فهو أفق منفتح يحتضن كل التأويلات الممكنة، وتشقه صراعات عنيفة بين الإرادات المختلفة التي تريد كل واحدة منها أن تفرض تأويلها الذاتي بدعوى أنه هو الذي، من منظورها الخاص، يكون الحقيقة الوحيدة لنص العالم. فالنص[الذي هو العالم] هو في واقع الأمر ليس شيئاً آخر غير تلك التأويلات الممكنة في جملتها»[1].

لكن إذا كان العالم محدداً كلياً كعالم للاختلاف، وكانت إرادة التوحيد تقوم بإقصاء المختلف، فما هي الوسيلة، أو المجال الذي تقوم فيه هذه الإرادة بتقليص الفوارق والتعدد، وتماثل فيه بين الأشكال العديدة؟

إذا كانت المخيلة هي التي تخلق، بواسطة الذاكرة، «الحالات المتماثلة» وسط الصيرورة والتغير، وكان دور الحكم هو الاعتقاد بأن التماثل حقيقي، ودور الوعي هو ملاحظة ماهية أدخلت بواسطة المخيلة والذاكرة على اضطراب وتعدد المحسوس، فإن الوسيلة التي تجمع بها، في نظر نيتشه، العديد من الأشكال والصور تحت حقيقة واحدة، أو تجعل بواسطتها ماهية واحدة للصور المتماثلة هي «المفاهيم».

إن المفاهيم هي التي تقوم إذاً بهذه العملية. والمفاهيم، كما يعرفها نيتشه، هي: «طريقة لجمع العديد من الصور تحت حقيقة غير عينية ولكنها مسموعة»[2]. وهكذا فإن كلمة «أفعى» - مثلًا - تستعمل، بعد أن تؤسس في معناها العام، لتعيين كل الأفاعي التي

(1) أحمد بن يوسف، منظورية الحقيقة عند نيتشه، مرجع سابق، ص 60.

(2) Nietzsche, La volonté de puissance, Tome I, Op.cit, Livre I, § 101.

تظهر بصور مختلفة وإحساسات فريدة. إن ما يقوم به نيتشه في هذه النقطة، هو أنه يطور، في الحقيقة، المبحث الكلاسيكي حول الفكرة العامة والتسميات. إن الكلمة، في حد ذاتها وفي نظر نيتشه، هي مفهوم يشير إلى فكرة مجردة غير حقيقية؛ لأنها تنشأ عن طريق تقليص الاختلافات والفوارق. يقول نيتشه في «كتاب الفيلسوف»: «كل كلمة تصبح، مباشرة، مفهوماً؛ لأنه يجب عليها ألا تخدم التجربة الأصلية والفريدة التي تدين لها بنشأتها؛ أي أنه يجب أن لا نتذكر أصلها، لكن عليها أن تخدم، في الوقت نفسه، تجارب عدة ومختلفة نوعاً ما، تجارب لم تكن أبداً متماثلة... [وهكذا] فإن كل مفهوم ينشأ من مماثلة اللامتماثل»[1].

وبالفعل، فمفهوم اللغة يبدو، في عالم محدد كليا كعالم للاختلاف، كلحظة مفضلة لتقليص الاختلاف والتعدد وإجراء المماثلة. وهو ما يوضحه نيتشه باستعماله لمثال «الورقة» فيقول: «لا توجد أبداً ورقة مماثلة لورقة أخرى. وبالتأكيد فإن مفهوم «ورقة» قد تشكل بفضل تنازل إرادي عن الاختلافات الفردية بين الأوراق، وبفضل نسيان لخصائصها، وهذا هو الذي يؤدي إلى ظهور التصور، كما لو أنه يوجد في الطبيعة شيء خارج الأوراق يكون هو نفسه الورقة، أو نوع من الشكل الأصلي الذي خيطت منه، ورسمت، ولونت كل الأوراق الأخرى، ولكن بواسطة أيد خرقاء لا تنجح في نقل أي نموذج أو صورة وفية للشكل الأصلي»[2].

إن هذا المثال يرينا، أولاً، كيف يتم نقد الأفلاطونية، من خلال اللغة. ويرينا، ثانياً، كيف يتم الانتقال من الصورة المتميزة، أو المفردة،

---

(1) Nietzsche, Le livre du philosophie, trad. Angèle Kremer- Marietti, Flammarion, Paris, 1991, III, p 122.

(2) Ibidem.

إلى الكلمة غير المتميزة، ومن الكلمة إلى المفهوم في شكل نسيان. ويرينا، ثالثاً، أن النسيان يبدو كإلغاء للغير مماثل؛ أي أنه لا يقيد ولا يسجن في المفهوم إلا المتماثل، وبالتالي فإن النسيان، كما قلنا سابقاً، يتعلق بإقصاء مقصود للمختلف، ولسيادة الرموز والعلامات.

إن أهمية اللغة تكمن إذا في كون الإنسان قد موضع فيها عالماً خاصاً به، مكانا كان يعتبره متينا بما فيه الكفاية ليستند ويسيطر عليه في الوقت نفسه: «إن الإنسان باعتقاده، خلال حقب طويلة، في تصورات الأشياء وأسمائها، كما في الكثير من الحقائق الخالدة، قد خص نفسه فعلاً بتلك الكبرياء، التي كان يسمو بها فوق الحيوان: لقد كان يتخيل أنه باللغة يمتلك معرفة العالم بالفعل، ولم يكن، وهو فنان الكلمة، متواضعاً بما فيه الكفاية كي يؤمن بأن ما يفعله ليس سوى تسمية الأشياء. بل لقد كان، على العكس من ذلك، يتصور أنه بتلك الكلمات يعبر عن المعرفة السامية بالأشياء»[1].

هذا، وتسمح المفاهيم، من جهة أخرى، بواسطة التعبير اللفظي، بتواصل سريع بين البشر. فالضرورات العملية التي نشأت عنها الخصائص الأساسية للوعي ليست بيولوجية خالصة؛ إنها اجتماعية أيضاً؛ أي أنها تتحول إلى نسق من الرموز المتبادلة في وسط اجتماعي. وعلم نسب اللغة، أو جنيالوجيا اللغة، يصف لنا الاستعمال اللغوي. يقول نيتشه: «إن الوعي لم يتطور، بصفة عامة، إلا تحت ضغط الحاجة إلى التواصل- ولم يكن الوعي، منذ البداية، ضرورياً ونافعاً إلا داخل علاقات الإنسان بالإنسان، خاصة بين الذي يصدر الأوامر والذي يطيع، وتبعاً لدرجة هذا النفع كان يتطور. فالوعي، إجمالاً، ليس سوى

(1) فريدريك نيتشه، إنسان مفرط في إنسانيته، الجزء الأول، ترجمة محمد الناجي، إفريقيا الشرق، الدار البيضاء، 1998، الفقرة 11.

شبكة من الروابط بين الناس - ولم يتطور إلا باعتباره كذلك: ولو عاش الإنسان منعزلاً، مثل وحش كاسر، لربما استطاع أن يستغني عنه»[1]. ويضيف قائلًا: «لقد كان [الإنسان] في حاجة، وهو الحيوان المهدد أكثر من غيره، إلى مساعدة، وحماية، وكان في حاجة إلى شبيهه، وكان عليه أن يعرف كيف يكون مفهوماً لكي يعبر عن ضيقه. إنه ولأجل كل هذا كان أولاً في حاجة إلى «وعي»، لكي يعرف ما كان ينقصه، ولكي «يعرف» ما كان يشعر به، ولكي «يعرف» ما كان يفكر فيه. فالإنسان، ولنقلها مرة أخرى، يفكر باستمرار، مثل سائر المخلوقات الأخرى ولكنه يجهل ذلك. والفكرة التي تصير شعورية ليست سوى جزءاً صغيراً جداً هو الأكثر سطحية، والأضعف: - لأن هذه الفكرة الشعورية هي وحدها التي تحدث بالكلمات، أي برموز التواصل التي بها ينكشف تلقائياً أصل الوعي. وهكذا، فتطور اللغة وتطور الوعي (وليس العقل فقط) يسيران يداً في يد»[2]. ويستطرد قائلًا: «لنضف إلى ذلك أنه ليست اللغة وحدها هي التي تمد جسراً بين إنسان وآخر، بل وكذلك النظرة وضغط [اليد] والإشارة. أما الشعور بانطباعاتنا المحسوسة، والقدرة على إثباتها ووضعها خارج ذواتنا... فقد تزايدت تناسبياً مع الحاجة المتنامية لتبليغها عبر إشارات. إن الإنسان المخترع للإشارات هو في الوقت ذاته الإنسان الذي يعي ذاته بشكل جاد أكثر فأكثر، وهو لم يتعلم أن يفعل ذلك إلا باعتباره حيوانا اجتماعيا - ولا يزال يفعله أكثر فأكثر»[3]. ثم يستنتج فيقول: «إن فكرتي، كما ترون، هي أن الوعي لا ينتمي في العمق إلى الوجود الفردي للإنسان، بل إلى كل ما يجعل منه طبعاً جماعياً وقطيعياً؛ وهي

---

(1) Nietzsche, Le gai savoir, Op.cit, § 354.

(2) Ibidem.

(3) Ibidem.

أن الوعـي أيضـاً وبالتالـي، لـم يتطـور بشـكل دقيق إلا من حيث النفع الجماعـي والقطيعـي، وإن كل واحـد منـا رغـم رغبته في أن يفهم ذاته فردياً قدر المسـتطاع، وفي «أن يعرف نفسـه» لن يفعل شـيئا عدا أن يجلـب لوعيـه مـا هـو غيـر فـردي، مـا هو «واسـطة»... إن أفعالنا هي في العمق شخصية تماماً وبلا مثيل، وهي فريدة وفردية، بمعنى «غير محدود». إن هذا الشـيء لا يرقى إليه الشـك، ولكن بمجرد ما نعيد ترجمة أفعالنا إلى الشعور فإنها تكف عن أن تبدو كذلك... تلك هي الظاهراتيـة، المنظوريـة بمعناهـا الضيـق كما أفهمهـا: إن طبيعة الوعي الحيواني تتضمن أن العالـم الذي يمكن أن نعيه ليس إلا عالماً سطحياً، عالـم إشارات، عالماً معمماً، مبتذلاً - وكل ما يصير شعورياً يجد نفسه للوهلة الأولى ذاتها مسطحاً ومصغراً ومنقصا إلى حد بلادة المقولب القطيعي. وهكذا فكل وعي يرجع إلى عملية تعميم وتسطيح وتزوير، أي إلى عملية مفسدة أساساً»[1].

لا شـك في أن هذا النص لنيتشـه هو من بين أهم نصوصه في نظريـة المعرفـة: فهـو يخبرنـا أن الحاجـة إلـى التفاهـم، والقـوة التـي يعطيهـا التفاهـم، همـا اللتـان سـاهمتا بقوة فـي تطوير الوعي والمنطق اللذيـن توضحـا، شـيئاً فشـيئاً، بفضـل تحسـين التواصـل عـن طريـق الرموز والإشـارات؛ فالإنسـان الذي يفكر بوضوح هو الإنسـان الذي يتكلم. والوعي لا يظهر لنا الطبيعة الفردية للإنسان، بل يظهر الجانب الجماعي؛ فأن نعي أنفسنا ليس معناه أن نكتشف ما ينتمي إلينا، ولكن معناه اكتشاف ما نتقاسمه مع أمثالنا. إن أفعالنا ربما تكون فردية، ولكن وعينا لن يكون كذلك أبداً. وهكذا فكل وعي، وكل فكر منطقي، في المرحلة الحالية من التطور، له طابع اجتماعي: فأن لا نفكر منطقيا؛

Ibidem. (1)

معناه أننا نرفض التفاهم. وهذا الوعي أو التفكير الاجتماعي استشعر كفكر «حقيقي».

إنه عن طريق اللغة إذن تأسس الوعي والمنطق، من جهة، ووجد المجتمع الوسيلة التي يؤسس بها نفسه، من جهة أخرى. فلكي يقوم مجتمع ما يحتاج، أولاً، إلى التفاهم، أو تبادل الرموز والإشارات، واللغة هي الوسيلة الأسرع لتحقيق هذا التبادل الذي يفترض «عقدا اجتماعياً»، وهو عقد نجده موصوفاً في «كتاب الفيلسوف» بهذه العبارات: «بما أن الفرد في مواجهته لباقي الأفراد يريد الحفاظ على نفسه، فهو غالباً ما يستعمل العقل في الظروف العادية، ولكن بما أنه مدعو بحكم الضرورة والضجر إلى أن يعيش مع الآخرين في المجتمع، فإنه يجد نفسه مضطراً لمسالمة الغير وإلى استبعاد الشراسات الناتجة عن «حرب الكل ضد الكل». ويصاحب حالة المسالمة هذه شيء شبيه بالخطوة الأولى التي يأمل من ورائها بلوغ غريزة الحقيقة... وهذا يعني أنه وجدت تسمية للأشياء مشروعة بصورة موحدة؛ فبفضل اللغة، شرعت القوانين الأولى للحقيقة، وللمرة الأولى، وعن طريقها، نشأ التعارض بين الحقيقة والكذب»[1].

إن هذا العقد الاجتماعي الذي يؤسس به المجتمع نفسه هو عقد لغوي. وفي هذا الانتقال من «الطبيعي» إلى «الاجتماعي» تصبح اللغة وسيلة لكل التبادلات أو المبادلات، وتجد نفسها محددة، وإلى الأبد، في إطار استعمالاتها، ومبعدة عن كل استقلالية[2]. هذا، وأما العقل، أو الوعي، من حيث هو وسيلة للحفاظ على الفرد، فإنه يطور قدراته الأساسية في الإخفاء. والإخفاء هو الأداة التي يستطيع بها

Nietzsche, Le livre du philosophie, Op.cit, III, p 119. (1)

B. Pautrat, Versions du soleil..., Op.cit, p 221. (2)

الأفراد الضعاف، ومن هم أقل قوة؛ أي أولئك الذين حُرموا من وسائل الدفاع عن نفوسهم، أن يحافظوا على استمرار وجودهم. ويبلغ لدى الإنسان ذروته حيث يغدو الوهم والتملق والكذب، والنميمة والغش وحجاب العرف وانتحال أدوار زائفة لخداع الذات والغير هو القاعدة والقانـون إلـى درجـة أنـه يصعب تصوير غريـزة للحقيقة صافية وأمينة بين البشر[1].

وهكذا، فإن جنيالوجيا اللغة تزعم أن اللغة تنتهي بنا إلى نتيجة مأساوية، وإن كانت تؤدي الغرض الذي نهضت من أجله؛ أي حفظ الحياة: لقد كان الأقوياء هم الذين يضفون طابعاً قانونياً على أسـماء الأشياء، وكانوا أحراراً في إطلاق التسميات، ولكن في اللحظة التي حدد فيها «العقد اللغوي» الرموز كعملة للتبادل، فإن الامتياز المطلق للسيّد المشرع اختفى، وعمّ الخضوع.

هـذا وأمـا جنيالوجيـا الوعـي فتزعـم أن الوعي ينتهي، أيضاً، إلى نتيجـة لا تقـل مأسـاوية: وذلـك لأن الوظائـف العليا للكائن العضوي إنما مورست من خلال الأخطاء والاعتقادات التي ولدها العقل خلال الأزمـان الهائلـة الماضيـة، والتـي ثبت نفعها وثبتت قدرتها على حفظ النوع، وظلت تتوارث حتى كادت تعد كامنة في ماهية النوع الإنساني، وعدت هذه الأخطاء ذاتها هي المعايير التي يقاس بها ما هو «حقيقي» وما هو «غير حقيقي» في المعرفة[2].

وهكذا، فإن النتيجة الغريبة التي ينتهي إليها تحليل نيتشه لأصل المعرفة هي أغرب ما سمعته الآذان، وهي أن ندرك أن الآراء الأكثر بطلانـاً هـي أكثرهـا ضـرورة لنا، وأن اللاحقيقة شـرط الحياة. فالحياة

---

(1) Nietzsche, Le livre du philosophie, Op.cit, III, p 118.

(2) Nietzsche, Le gai savoir, Op.cit, § 110.

تحتـاج، حتـى تسـمو بنفسـها، إلـى أخطـاء كثيـرة، لا لحقائق صارمة. وعلينا أن نتخيل عالماً يسـتحيل على المعرفة، ويسـتحيل أن نتمكن فيه من الوجود، وذلك بسـبب التضاد بين السـيلان المطلق للأشـياء والمعرفة، فلكي يسـتطيع الكائن الحي أن يعيش في مثل هذا العالم فإنه ملزم بأن يعتقد في الأشياء وفي الديمومة. والحال أنه لا أشياء، ولا ديمومة. فالخطأ هو شرط ملازم للوجود؛ أي أنه لا يمكن هدمه إلا بهدم الحياة[1].

هـذا، ومـع أننـا نعـرف أننـا نُخدع، فإن ذلـك لا يلغي الخطأ في نظر نيتشه، ولا شيء محزن في ذلك. بل يجب علينا، حسب نيتشه، أن نحـب الخطـأ ونراعيـه لأنـه رحـم المعرفة وشـرط الحيـاة[2]. وفي هـذا المعنـى كان (إبسـن) Ibsen قـد مجـد الكـذب الحيوي في «البط المتوحـش». ولقـد توصـل فـي هـذا العمل الأدبي؛ الذي هو تأمل في الأسـاطير، إلى أن كذب الأسـاطير واسـتحالة الاسـتغناء النفسـي عنه يؤكد بسهولة هذا الموقف من الخطأ. ولهذا فليس من المهم معرفة الحقيقة، ولكن المهم هو الاعتقاد في معرفتها[3].

إن موقف نيتشه يصعب، في الحقيقة، فهمه وإدراكه وقبوله: إذ كيف يمكن، في الوقت ذاته، القول إن سـر الحياة هو الكذب الذي يجب أن نعتقده - أي يجب علينا الاعتقاد بأنه حقيقي- والاستمرار في الاعتقاد بذلك؟ كيف نعتقد أن الكذب الحيوي هو حقيقة ونحن نعرف أنه كذب؟ هل هذا التناقض ممكن؟

لقد كان نيتشـه على دراية بهذه المشـكلة وبالأسـئلة التي تثيرها وبنتائجها الوخيمة أيضاً، وهو يقول بلهجة مريرة: «يبدو أن سؤالاً ما

(1) Nietzsche, Par-delà le bien et le mal, Op.cit, § 4.

(2) Nietzsche, La volonté de puissance, Tome I, Op.cit, Livre III, § 582.

(3) Ibidem.

يلح على لسـانـنا ولكنه مع ذلك لا يريد أن يطرح نفسـه: هل يمكن أن نسـتمر في الكذب ونحن نعلم؟ ولو تطلب الأمر ذلك قطعاً، ألا يكون الموت أفضل؟... كيف ستتكيف هذه الدوافع [دوافع المعرفة التي هي اللذة والاشمئزاز والمنفعة والضرر] مع معنى الحقيقة؟... لقد وقعت الإنسانية كلها في قعر الكذب؟ ولن يستطيع الفرد إخراجها من هذا الجبر إن لم تتوفر لديه أشد الأسباب وجاهة كي يمقت ماضيه... هل صحيح أنه لن تبقى هناك سوى طريقة واحدة في التفكير ستكون عاقبتها هي اليأس وستكون خاتمتها النظرية هي فلسفة العدم؟»[1].

يبدو أن نيتشه عندما وصل إلى هذه النقطة من «العدمية» المعرفية، بدأ يبدي نوعاً من التحفظ على معيار النفع الحيوي. فهاهي الأكاذيب الحيوية تتحول إلى أخطاء مميتة، والعودة إلى الوراء غير ممكنة. لقد أكلنـا فاكهـة شـجرة المعرفـة وقضي الأمـر. إن المخرج الوحيد الذي يبقى، أمام نيتشه، هو التصديق بوجود حقيقة حقيقية. لكن هذه الحقيقة الحقيقية خطيرة جداً؛ فهي لا تزيف الواقع، ولا تخفف الألم، وهي تقبل بهذا الوجود الذي يعود بصورة دورية، ولذلك فإن تحملها يتطلب شجاعة كبيرة. يقول نيتشه: «إن من ألقى بنظره إلى عمق الكون يحزر جيداً كم هي عميقة الحكمة في أن يكون الرجال سطحيين»[2].

وهكذا، فإذا كانت هناك أخطاء حيوية وحقائق مميتة، فإن هناك أخطاء مميتة وحقائق حيوية. ولكي نكون أكثر دقة سـنقول إن هناك معـارف خاطئـة يمكـن أن تكـون مشـروعة ومقبولـة، ولكنها لا تكون مشـروعة ولا نسـتطيع قبولها إلا على مسـتوى آخر غير عرفاني، هو المسـتوى العملـي. وحتـى علـى هـذا المسـتوى العملي، فـإن التمييز

(1) Francis Kaplan, La vérité (le dogmatisme et le scepticisme), Armand Colin, 1998, Paris, p 117.

(2) Nietzsche, Par-delà le bien et le mal, Op.cit, § 59.

بين الحقيقة والخطأ يظل أساسياً. إن المعارف الحقيقية هي فقط المشروعة، على المستوى العرفاني المستقل، وهي الوحيدة التي علينا أن نقبلها حسب نيتشه[1]. إنه يجب علينا، في نظر نيتشه وفي الأخير، أن نخلق الحقيقة في المستوى العملي، وأما في المستوى العرفاني فعلينا أن نكتشفها.

ثالثاً - ضد مبادئ الفكر:

«إن رذائل الفلسفة تعود إلى مبالغة مجنونة في تقدير الوعي». هذا الاتهام الخطير الذي يوجهه نيتشه للذهن البشري، هو اتهام يقصد أن يظهر به أن تاريخ الثقافة الغربية هو جريمة اقترفها العقل في حق الحياة. فالعقل، الذي هو ظاهرة حديثة نسبياً، هو، في رأي نيتشه، شيء غريب عن كرتنا الأرضية، أي عن الحياة، ولو لم نكن بحاجة إليه لما كان لنا عقل. فالعامل الحاسم في تكوينه هو الحاجة؛ وهذه ليست الحاجة إلى الإدراك بل الحاجة إلى الحسبان والتعميم في سبيل التفاهم. وهكذا فهو في خدمة الحياة، وهذا يعني أنه يشغل المكان الثاني بالنسبة للحياة[2]. وبالفعل فمن نفع العقل للحياة نشأت الثقة فيه وفي مبادئه، وصارت له قيمة. إنه لم يكن أحد يخمن ما يضمره العقل من أغراض دنيئة: مثل إخضاع الحياة لاستبداده. لقد كان مجرد وسيلة ولكنه سرعان ما صار يريد أن يكون أكثر من وسيلة. إنه صار يريد أن يكون غاية[3]، وأن يصبح، بفضل الثقة التي تمنح له، معيار ما هو كائن، وما يمكن أن يكون، وما يجب أن يكون: «لأن مناطقة

F. Kaplan, La vérité..., Op.cit, p 117. (1)

(2) ستيبان أودويف، على دروب زرادشت، ترجمة فؤاد أيوب، دار دمشق، 1983، ص 151.

Nietzsche, Le gai savoir, Op.cit, § 123. (3)

متعصبين تمكنوا من جعل العالم وهماً، ومن العقل الطريق الوحيد «للوجود» و«المطلق»[1].

إن الفكر عدواني بطبيعته، وبقدر ما نتقدم يطرد الحياة، ويتغلغل في العالم قادماً من الخارج، في شكل «ألوهية» تغوي الإنسان بأمثلة عليا وأهداف لا سبيل إلى بلوغها. وهو، في الواقع، ذو هدف وحيد هو قتل الحياة[2]. إنه يغتصب من الحياة ومن الجسد حقوقهما، أي إرادة القوة، لتصبح امتيازاً له بصورة أساسية. ويستغل الرغبة الغريزية في القوة الخاصة بالحياة كي يخضع الحياة نفسها بواسطة العنف: «إن السيّد الجديد يجتاح الكرة الأرضية، ويسد مسام الأرض، ويحرمها من الهواء... ويعوق مبادلاتها مع الكون الذي تحيا فيه... فهو مرعب أكثر فأكثر بقدر ما يتقدم حتى ينتهي إلى نهاية العالم ودمار الجنس البشري بأكمله»[3].

إن هذا هو السبب الأول لمعاداة نيتشه للعقل؛ أي النظر إليه كتعارض هدام مع الحياة. أما السبب الثاني فيتمثل في صلته الضرورية والتأسيسية بالحقيقة، أو في كونه السلطة التي توفر المبادئ المؤسسة للحقيقة التي تسمى «مبادئ الفكر»؛ والتي يعتبرها نيتشه مجرد أوهام. فابتداء من الفلسفة الحديثة، أي مع ديكارت وكانط وهيغل، برز مدى انشغال الفلسفة بترابط العقل والحقيقة ترابطاً جوهرياً. فمعقولية الحقيقة في الفلسفة الحديثة تفيد أن العقل بما هو تفكير الذاتية قد نصب نفسه سلطة حقوقية عليا ومتعالية مهمتها هي تحديد جوهر الحقيقة من حيث هي يقين. فالتفكير واليقين يصبحان المعيار المحدد

(1) Nietzsche, La volonté de puissance, Tome II, Op.cit, Livre III, § 599.

(2) ستيبان أودويف، على دروب زرادشت، مرجع سابق، ص 151.

(3) المرجع نفسه، ص ص 152–153.

لجوهر الحقيقة[1].

وطبقاً لقواعد القراءة الجنيالوجية يرى نيتشه، فيما يتعلق بنقد معقولية الحقيقة، أن خطأ الفلاسفة يكمن في الواقع في كونهم: «بدلاً من أن [يروا] في المنطق ومقولات العقل وسيلة من أجل تنظيم العالم بهدف نفعي، وإذا وسيلة تتيح «مبدئياً» تزويرا «نافعاً» [فإنهم أخذوها] على اعتبارها مقاييس للحقيقة، وبالتالي للواقع. وحقيقة الأمر أن «مقياس الحقيقة» الوحيد كان المنفعة البيولوجية»[2]. إن جنون الفلاسفة اتخذ الوسيلة معياراً، وحولها إلى حقيقة أزلية خالصة لا تربطها بعالمنا صلة.

إن المجاوزة النيتشية للحقيقة العقلية تمر إذا عبر زعزعة هيمنة العقل بما هو السلطة التي توفر المبادئ المؤسسة لتلك الحقيقة. وسيصوب قسوة نقده، بالخصوص، إلى منتوجات العقل وآليات عمله؛ أي إلى «مبادئ الفكر الضرورية» التي تسمى «منطقا». فالمنطق، وهو ابن العقل البكر، نشأ نتيجة حاجة العقل للسيطرة على الصيرورة؛ أي على الحياة. إنه وهم مقصود، ومبادؤه يرى العقل أنه في حاجة إليها فيخترعها اختراعاً ويفرضها على العالم فرضاً. وإنه لمن سوء استعمال الحقوق أن يزعم أنها قوانين الوجود وأن ينقلها من عنده إلى الكون الخارجي، مع أنها شروطه التي لا يستطيع التفكير بغيرها، أي تحقيق الغرض من وجوده. فكأن هذه المبادئ ليست حقائق، وإنما متخيلات[3]، أو أوهام يسقطها العقل على العالم من أجل

(1) أحمد بن يوسف، منظورية الحقيقة عند نيتشه، مرجع سابق، ص 54.

(2) Nietzsche, La volonté de puissance, Tome I, Op.cit, Livre I, § 211.

(3) عبد الرحمن بدوي، نيتشه، وكالة المطبوعات، الكويت، الطبعة الخامسة، 1975، ص ص 203-204.

فهمه وتفسيره[1]. وينطبق هذا على القوالب الإدراكية للفضاء، والزمن، وعمليات التعداد والقياس (لكل من الزمان والمكان والكمية)، مثلما ينطبق على «الفضاء الأقليدي»[2]، وعلى الأحكام العقلية المسبقة التي سماها كانط أحكاماً تركيبية قبلية[3].

هذا، وأول وأقدم أوهام العقل مبدأ «الذاتية» القائل بأن الشيء هو نفسه وليس غيره. لقد كان ينظر إلى الذات على أنها جوهر ثابت، له كيانه الخاص الذي يقوم من وراء الظواهر الجزئية. فالذات هي المصدر الأول الذي تنبعث منه مختلف الأفكار والمشاعر والإحساسات، وهي المركز الباطن في الشخصية الإنسانية والعلة المنتجة لكل أفعالها. ويجد نيتشه في ديكارت خير فيلسوف يتمثل لديه الإيمان بفكرة الذات واضحاً، وذلك لأن ديكارت قد لخص الميتافيزيقا التقليدية كلها، وطبقها على الوجود الإنساني الباطن حين قال: «أنا أفكر، إذا أنا موجود». فهذا الأنا الذي يستدل على وجوده، هو الذات الباطنة، التي هي أصل يرتد إليه كل فكر وشعور، وهي المركز الذي تلتقي عنده كل مظاهر فاعلية النفس الإنسانية، بل هي العلة المسببة لهذه المشاعر[4].

إن نيتشه يسخر من الاعتقاد بوجود يقين مباشر لمثل هذه القضية الفلسفية، فيقول: «لا يزال هناك مؤيدون للاستبطان يعتقدون بوجود «يقينيات مباشرة» مثل «أنا أفكر» أو مثلما كان يتخيل شوبنهاور «أنا أريد» كما لو أن المعرفة في هذه الحالة تقدر على إدراك موضوعها نقيا عارياً وبصفته «شيئاً بذاته» دون أي التواء من جهة الفاعل ولا من جهة

(1) Nietzsche, La volonté de puissance, Tome I, Op.cit, Livre I, § 115.

(2) Ibid, § 193.

(3) Nietzsche, Par-delà le bien et le mal, Op.cit, § 1.

(4) فؤاد زكريا، نيتشه، مرجع سابق، ص ص 72–73.

الموضوع. ولهذا فإنني سوف أعيد مائة مرة القول بأن المفاهيم مثل «يقين مباشر» و«معرفة مطلقة» أو «شيء بذاته» تحتوي على تناقض، ومن الأفضل أن لا ننخدع بالكلمات. لندع الشعب يؤمن بأن المعرفة تذهب إلى نهاية الأشياء، وأما الفيلسوف فعليه أن يقول لنفسه: إذا حللت القضية التي تعبر عنها هذه الجملة «أنا أفكر» وجدت أنها تنطوي على سلسلة من المعتقدات أو التأكيدات المتهورة والمغامرة، بحيث يصعب، لا بل يستحيل إثباتها والبرهنة عليها. فإذا قلت مثلاً: أنا الذي يفكر، يعني، وبشكل عام، وجود شيء يفكر، ويعني أن التفكير فعل ونتيجة ينبثقان عن الكائن المعتبر سبباً، وأنه يوجد «أنا»، وأننا أثبتنا ما تشير إليه كلمة التفكير وأنني أعرف ما يعنيه التفكير، من غير أن أحسم هذه القضايا لصالحي، فكيف سأحكم بأن ما يجري في داخلي ليس بالأحرى «إرادة» أو «شعوراً»؟ إن القول، وبإيجاز، «أنا أفكر» يفترض أن أقارن حالتي الحاضرة بحالات أخرى يعرفها شخصي بغية أن أعطي رأيي بطبيعتها»[1]. ومن هنا ينتج في نظر نيتشه: «عبر هذا الربط بـ «علم» آت من الخارج، أن الحالة موضوع الخلاف، لا تحتوي... على أي «يقين مباشر». وبدلاً من هذا «اليقين المباشر» الذي سيؤمن به الشعب، فإن الفيلسوف لن يلاقي إلا سلسلة من المشكلات الميتافيزيقية وأزمات ثقافية حقيقية، تطرح بهذه العبارات: «من أين يأتيني» مفهوم التفكير؟ لماذا أعتقد بالعلة والمعلول؟ من أين لي الحق في الكلام عن «أنا» وحتى عن «أنا» قد تكون سبباً للتفكير؟»[2].

إننا نلمس، حسب فؤاد زكريا، في هذا النقد الذي وجهه نيتشه إلى

---

(1) Nietzsche, Par-delà le bien et le mal, Op.cit, § 16.

(2) Ibidem.

قضية ديكارت، أي إلى فكرة الذات بوصفها جوهراً قائماً بالتفكير، مثلاً من أمثلة الاقتراب بين تفكير نيتشه وبين المذاهب الوضعية الحديثة. وبالفعل، فإننا نجد عند (آير) Ayer نقداً مشابها لفكرة ديكارت، إذ يؤكد أن كلمة «أنا أفكر» كان يجب أن تحل محلها كلمة «هناك فكرة الآن». ولو قيل هذا، فليس في وسعنا أن نستنتج منه وجود الأنا، لأن حدوث فكرة في لحظة معينة لا يستدعي أن تكون هناك أفكار أخرى قد حدثت من قبل، وبالأحرى لا يؤدي إلى ربط متسلسل بين الأفكار، وتكوين ذات واحدة جامعة بينها[1].

والحق أن نيتشه يستلهم أفكاره حول هذه المسألة من (هيوم) Hume، الذي نجد عنده نقداً مشابهاً لفكرة ديكارت، إذ يؤكد قائلاً: إنني عندما أريد أن أنفذ إلى أعماق ما أسميه «أنا» أو «ذات» فإنني لا ألتقي إلا بإحساسات السخونة أو البرودة، والضوء أو الظلام، والحب أو الحقد، والألم أو اللذة. وأنني لا أستطيع أبداً استيعاب «أناي» بدون إحساس. إن «أناي»، إذا، هو مجموعة من الإحساسات. لكن هذه الحزمة من الإحساسات أليس لها وحدة؟ أو ليس الأنا هو هذه الوحدة؟ إن وحدة هذه الإحساسات تكمن فقط في كون بعض الإحساسات موصول ببعض بواسطة علاقة السببية أو العلية. وهذه العلاقة ليست موضوعية ولا تملك إلا قيمة ذاتية. إنها ليست حقيقة لأنها لا تقيم علاقة حقيقية بين هذه الإحساسات. وهكذا، فالذات هي «ماهية متخيلة» ناتجة عن عملية تخيلية[2]. وهو ما يراه نيتشه؛ إذ يرى أن الذات تتخيل: «أن الكثير من الحالات المتماثلة، في أنفسنا،

---

(1) فؤاد زكريا، نيتشه، مرجع سابق، ص 74.

(2) David Hume, Enquête sur l'entendement humain, trad. André Leroy, Aubier, Paris, 1965, Section III, p 63 et suivantes.

ليست سوى أثراً لنفس الجوهر»[1].

هذا، ويذهب نيتشه إلى أبعد من اعتبار الأنا مجرد وهم أو خيال، فيؤكد أن فكرة «الوجود» وفكرة «الشيء» مشتقة من فكرة «الأنا»، وأن كل ما يراه الإنسان في الأشياء هو ما يسقطه عليها من نفسه؛ أي إنه يحول أو ينقل ما يعتقد أنه يحدث بداخله إلى وقائع خارجية: «لقد أسقط الإنسان من نفسه حقائقه الداخلية الثلاث التي اعتقد فيها اعتقاداً راسخا وهي الإرادة والنفس والأنا، بل لقد أخذ فكرة «الوجود» من فكرة «الأنا»، فوضع الأشياء في خياله باعتبارها موجودات طبقا لفكرته عن الأنا باعتباره سبباً. ولهذا فلا نعجب لكونه لا يجد في الأشياء دائماً إلا ما سبق له أن وضعه فيها. إن فكرة «الشيء» مجرد انعكاس للاعتقاد في «الأنا» باعتباره سبباً. وحتى ذرتكم يا أعزائي المؤمنين بالمذهب الآلي والفيزيقيين، يا لها من خطأ كبير، ويا لها من سيكولوجيا بدائية تلك التي لا تزال باقية في ذرتكم»[2]. وهكذا، فإننا عندما نشتق فكرة الوجود من فكرة الأنا نرتكب، حسب نيتشه، خلطاً بين الواقعي والروحي المهدد بسيكولوجيا بدائية.

ومن الأنا، أو الذات، نشتق أيضاً تصورنا للجوهر. فمفهوم «الجوهر»، في نظر نيتشه، هو نتيجة لمفهوم الذات، وليس العكس، أي كما كانت تعتقد الميتافيزيقا القديمة التي ولدّت من فكرة «الجوهر» فكرة «الذات»، ونظرت إليها على أنها هي الأخرى جوهر ثابت. لقد كانت مقولة الجوهر، في هذه الميتافيزيقا هي التي تلخص فهم الفلاسفة للوجود، من «الواحد» عند (بارمنيدس) إلى «المطلق - الهوية» عند (شيلينغ)، مروراً بالمثال «الأفلاطوني» و«الأوسيا» Ausia الأرسطية،

(1) Nietzsche, La volonté de puissance, Tome I, Op.cit, Livre I, § 150.

(2) Nietzsche, Le crépuscule des idoles, Op.cit, Les quatre grandes erreurs, § 3.

و«الجوهر» السبينوزي، و«الكنه» الكانطي. وعن طريق فكرة «الجوهر» أضافت الميتافيزيقا التقليدية على الكون صفة الثبات وأنكرت عليه التحول والصيرورة، وذلك لأن تصور الكون منقسما إلى «جواهر» و«أشياء» يضفي عليه ثباتاً يريح العقل والحواس، ويجعل إدراكه والتعامل معه أمراً هيناً. وهو ما لا يكون له لو تصورنا، حسب نيتشه، أن التغير هو الذي يسود، فعندئذ يفر كل شيء من أمامنا، وينجرف في تيار الصيرورة، فلا تستطيع أن تثبت جزءاً لتتعامل معه أو لتسيطر عليه[1].

هذا، وإذا كانت الذات قد اشتهرت كجوهر، فإنها اشتهرت أيضاً، وبالأساس، كعلة لكل فعل ولكل تفكير؛ أي، وباختصار، بوصفها علة. وهكذا، فمن فكرة الأنا حصلنا على الاعتقاد بالعلية والسببية.

وفكرة العلية هي، بالنسبة لنيتشه، من أكبر أخطاء العقل. لقد اشتهرت بها الذاتية، واشتهرت بها أيضا الإرادة بوصفها علة المعلولات. فالإرادة هي إحدى الحقائق الداخلية التي تعد بمثابة ضمانات للعلية. وهذه الحقائق هي: الإرادة، والنفس، والأنا. يقول نيتشه في هذا الصدد: «لقد اعتقد الناس في كل العصور أنهم يعرفون ما هو السبب. ولكن من أين حصلنا على هذه المعرفة، أو على الأدق، من أين حصلنا على هذا الاعتقاد بأن لدينا هذه المعرفة؟ لقد حصلنا عليه من «عالم الحقائق الداخلية» المشهورة، والتي لم يبرهن الإنسان على واحدة منها باعتبارها حقيقة واقعية حتى الآن»[2].

يذهب نيتشه إلى أن سببية الإرادة قُبلت، في البداية، على أنها معطى، وعلى أنها تجريبية؛ وذلك راجع إلى أن الناس والفلاسفة

---

(1) فؤاد زكريا، نيتشه، مرجع سابق، ص 72.

(2) Nietzsche, Le crépuscule des idoles, Op.cit, Les quatre grandes erreurs, § 3.

على السواء، وخصوصاً (شوبنهاور)، اعتادوا النظر إليها - وهي تلك الظاهرة العظيمة التعقيد - على أنها وحدة، وأطلقوا عليها اسماً واحداً: «لقد كان يخيل لكل إنسان عديم التبصر أن الإرادة وحدها هي الفاعلة، والإرادة عنده شيء بسيط، مجرد معطى، لا يُرد إلى غيره، مفهوم في ذاته، وهو على يقين، عندما يفعل شيئاً، كأن يسدد ضربة مثلاً، أنه هو الذي ضرب، وأنه ضرب لأنه أراد أن يضرب، من غير أن يلاحظ شيئاً من الطبيعة الإشكالية للظاهرة»[1].

إن الاعتقاد بالإرادة، بوصفها علة المعلولات، هو اعتقاد قديم، وكان يعادل الاعتقاد بقوى سحرية فعالة: «فالإنسان، في الأصل، كان يؤمن، كلما صادف حادثاً، بأن ثمة كائناً شخصياً ذا إرادة، يؤثر في ذلك الحادث خفية - وكانت فكرة الآلية أبعد الأفكار عن ذهنه. غير أنه نظراً لكون الإنسان لم يعتقد، لمدة طويلة جداً، إلا في وجود الأشخاص (وليس في وجود المواد، والقوى، والأشياء، الخ)، فقد صار عنده الاعتقاد في حقيقة السبب والنتيجة عقيدة أساسية يطبقها الآن على أية حادثة، في كل مكان... فالقول بأنه لا معلول بلا علة، ولكل معلول علة هو تعميم لقول آخر أضيق نطاقاً هو: حيثما يقع فعل ما، تكون هناك إرادة»[2].

إن هذه الإرادة، التي هي، في نظر نيتشه، واحدة من أقدم الميثولوجيات، يبدو أنها استمرت في الوجود حتى بلغت العصر الحديث، وتسللت إلى أعظم العقول، عقل شوبنهاور؛ الذي يبدو أنه لم يحاول أبدا تحليل الإرادة؛ لأنه مثل أي إنسان، كان يعتقد في بساطة ومباشرة كل إرادة. وهو لم يفعل في هذه الحالة سوى ما اعتاد

(1) Nietzsche, Le gai savoir, Op.cit, § 127.

(2) Ibidem.

الفلاسفة أن يفعلوه؛ أي يبدو أنه آمن «بوهم شائع» وبالغ فيه[1].

أما نيتشه، فهو يعتقد بأنه يحاول أن يكون أشد حذراً حيال مفهوم الإرادة. فهي تبدو له شيئاً معقداً لا وحدة فيه إلا بالاسم. وهو يعتقد أن (البيرونيين)، و(مونتاني)، وبعض «العقلانيين» أيضا، مثل (سبينوزا)، قد لاحظوا جيداً الاختلاط الحاصل في الأفعال الإنسانية. فنحن في نظر هؤلاء لا نعرف أبداً كيف تحدث الأفعال الإنسانية؛ وما نعرفه عنها لا يكفي لشرحها، وفهمها، وتأويلها[2].

يقول نيتشه عن الإرادة، مخالفا طريقة الفلاسفة: «إنه يوجد في كل إرادة، أولاً، عدد كبير من الإحساسات، وأعني بها الإحساس بالظرف «الذي نبتعد عنه»، والإحساس بالظرف «الذي نتجه إليه» والإحساس بهذا «الخروج» و«الابتعاد» ذاته، وهو إحساس يضاف إليه إحساس عضلي مصاحب له، يبدأ عمله حتى ولو لم نحرك «ذراعينا ورجلينا»، بقوة العادة، وبمجرد أن «نريد» شيئاً. وعلى ذلك، فكما أن الإحساسات... ينبغي أن ينظر إليها على أنها مكونات للإرادة، فمن الواجب أن ينظر إلى التفكير، ثانياً، على هذا النحو ذاته»[3]. ويستطرد قائلا: «إن في كل فعل للإرادة فكرة غالبة، وعلينا أن لا نتصور أنه بإمكاننا فصل هذه الفكرة عن «الإرادة» ولكأنّ الإرادة ستظل عندئذ مكتوفة الأيدي. هذا، وليست الإرادة، ثالثاً، ظاهرة مركبة تتألف من إحساسات وتفكير فحسب، بل إنها، وقبل كل شيء، انفعال، بل هي انفعال الأمر والسيطرة، فما يسمى «بحرية الإرادة» هو أساساً أفعال الغلبة على من يتعين عليه أن يطيع. «أنا حر وعليه هو أن يطيع» - فهذا هو الشعور الكامن في أعماق كل إرادة (...)، وكل أمر (...) ينتمي

(1) Nietzsche, Par-delà le bien et le mal, Op.cit, § 19.

(2) Nietzsche, Aurore, trad. Henri Albert, Hachette, 1987, § 115.

(3) Nietzsche, Par-delà le bien et le mal, Op.cit, § 19.

إلى حالة الأمر المسيطر. فمن يريد أن يأمر ويسيطر على شيء يقدم إليه فروض الطاعة، أو يعتقد أنه سيقدم إليه فروض الطاعة»[1].

إن الإرادة تبدو شيئاً معقداً. وحسب النص السابق، فإنها تتألف من ثلاثة عناصر: إحساسات، أفكار وانفعالات. فالإحساسات هي الاستعدادات للفعل أو التهيؤ له، وقد تكونت بفعل العادة. والأفكار هي ما يسيطر على الإرادة ويوجهها. والانفعالات هي إحساسات الإرغام والضغط والمقاومة والحركة. إن العنصر الأخير، الذي يرتبط بفعل الإرادة، هو أغرب هذه العناصر؛ لأن سلسلة من الاستنتاجات المخطئة، وبالتالي من الأحكام الباطلة عن الإرادة ذاتها، ترتبط به. وتتمثل هذه الاستنتاجات والأحكام الباطلة في أنه: «لما كان ما يحدث في معظم الحالات هو أننا لا نمارس إلا عندما يكون تأثير الأمر - وبالتالي الطاعة، وبالتالي الفعل - متوقعاً، فإن المظهر يعبّر عن ذاته بالإحساس بأن هناك ضرورة عليه. وباختصار، أصبح من يريد، يؤمن بقدر غير قليل من اليقين بأن الإرادة والفعل أمر واحد على نحو ما، فيعزو نجاح عملية الإرادة والقدرة على تنفيذها إلى الإرادة ذاتها، وبذلك يتمتع بمزيد من الشعور بالقوة المصاحب لكل نجاح. «فحرية الإرادة» هي التعبير عن الحالة المعقدة لاغتباط الشخص الذي يمارس عملية الإرادة، ويأمر، ويرى في نفسه منفذاً للأمر في آن واحد - أي يتمتع أيضاً بالانتصار على العقبات، ولكن يعتقد فيما بينه وبين نفسه أن إرادته الخاصة هي التي تغلبت على هذه العقبات بالفعل»[2].

هذا، وهناك خطأن أساسيان حسب نيتشه في الفهم الشائع عن حرية الإرادة؛ يتمثل الأول في أن من يريد يعتقد اعتقاداً راسخاً بأن

---

(1) Ibidem.

(2) Ibidem.

عملية الإرادة كافية للفعل؛ أي يؤمن بوجود ضرورة علية بين الإرادة والفعـل. ويتمثـل الخطـأ الثانـي في أننا لازلنا، حتى الآن، نؤمن إيمانا عميقـا بـأن إحساسـاتنا وأفعالنـا هي كلهـا نتائج حرية إرادتنا واختيارنا وهذا الاعتقاد في حرية الإرادة هو، في نظر نيتشه، خطأ أصلي وقديم قـدم الميـول المنطقيـة التـي كانت لدى أفراد العهد العضوي، أو أفراد العهد البدائي، وهو يرتد إلى استخدام باطل للعلة والمعلول: «فالرغبة في حرية الإرادة... والرغبة في تحمل المرء للمسؤولية النهائية الكاملة عن أفعاله، وفي إعفاء الله، والعالم، والأسلاف، والصدفة والمجتمع منها، لا تنطوي على أقل من كون المرء «علة لذاته»»[1].

ويزعم نيتشه أن «حرية الإرادة» حيلة ابتدعها رجال الدين لكي يجعلـوا الإنسـان مسـؤولاً عـن أفعالـه، وبالتالـي ليعطوا أنفسـهم حق محاكمته ومعاقبته: «فحيثما نبحث عن المسـؤوليات، نجد في العادة غريـزة تريـد أن تحاكـم وتعاقـب. وإننـا لنحـرم الصيـرورة من براءتها عندما نرد أي كائن إلى إرادة، أو إلى أغراض، أو إلى أفعال مسؤولة. لقد ابتدع مذهب الإرادة، أساسـاً، بهدف العقاب؛ أي بهدف إلصاق الإنسان ذنبا بغيره. إن السيكولوجيا القديمة كلها، سيكولوجيا الإرادة، تحددهـا حقيقـة أساسـية هـي أن أصحابها [رجـال الدين والأخلاق]، وعلـى رأسـهم الكهنـة، أرادوا أن يخلقـوا لأنفسـهم حـق العقـاب، أو أرادوا أن يخلقـوا هـذا الحـق للإلـه. ولقـد اعتبروا الإنسـان حراً لكي يحاكموه ويعاقبوه»[2].

وينتهـي نيتشـه إلـى رفـض «حقيقـة الإرادة» و«الحماقة الكبرى» التي تنطوي عليها، في رأيه، هذه الفكرة. إن «العالم الداخلي» مليء

(1) Ibid, § 21.

(2) Ibid, § 7.

بالأشباح، والإرادة شبح من الأشباح، وهي لا تحرك شيئاً، ومن ثم فهي أيضاً لا تفسر شيئاً[1]. فعلى المرء، إذاً، أن يعتبر كل تغير شيئاً منفرداً ولا مشروطا، ومستقلاً؛ أي ينبع منا دون أن يرتبط بشيء سابق عليه أو لاحق له، وأن ينظر إلى الأحاسيس كأقدار تفرض نفسها بلا سبب وبلا هدف[2]. وعليه، في الأخير، أن لا يستخدم «العلة» و«المعلول» إلا بوصفهما تصورات، أي ألفاظاً مبتدعة مصطلحاً عليها بقصد الإشارة والفهم المتبادل، لا بقصد التفسير. فليس في الإرادة شيء من الارتباط العلي أو من الضرورة، وإنما نحن وحدنا الذين ابتدعنا العلة، والتعاقب، والتأثير، والإكراه، والحرية، والغرض[3].

هذا، ويحاول نيتشه، بالإضافة إلى تفسير العلية عن طريق الإرادة، أن يقدم تفسيراً سيكولوجيا لها، فيقول: «إن الغريزة السببية يثيرها فينا الشعور بالخوف»[4]، أي أن الشعور بالخوف بإزاء كل ما هو جديد وغريب وليس لدينا خبرة عنه ومطبوع في الذاكرة نضعه كسبب، وتلك هي النتيجة الأولى لحاجتنا إلى تفسير يريحنا، وكل ما هو جديد وغريب وليس لدينا خبرة عنه من قبل نستبعده كسبب أو علة[5].

وينتهي نيتشه إلى أن السببية، أو الربط بين حادثتين بعلاقة سببية، ليست مقولة عقلية كما يعتقد كانط ولا دخل للعقل فيها: «إنه لا يوجد، كما يظن كانط، إحساس بالعلية. فالذي يدفعنا إلى البحث عن الالتصاق بما هو معروف هو المفاجئ، والمقلق... ويحصل لنا الاطمئنان بمجرد ما نكتشف في الواقعة الجديدة شيئاً قديما. إن النزعة

(1) Nietzsche, Le crépuscule des idoles, Op.cit, les quatre grandes erreurs, § 3.

(2) نيتشه، إنسان مفرط في إنسانيته، الجزء الأول، مصدر سابق، الفقرة 18.

(3) Nietzsche, Par-delà le bien et le mal, Op.cit, § 21.

(4) Nietzsche, Le crépuscule des idoles, Op.cit, les quatre grandes erreurs, § 5.

(5) Ibidem.

العلية المزعومة ليست سوى الخوف مما هو غير مألوف، ومحاولة اكتشاف ما هو مألوف فيه. إنه لا توجد علل، ولكن يوجد بحث عما هو مألوف»[1].

هذا، وينتقل نيتشه إلى مبدأ آخر من مبادئ الفكر له ارتباط هو الآخر بمبدأ العلية؛ ونعني به مبدأ «الغائية»، ويخضعه لنقد أكثر صرامة. فهو يعتقد أن الإنسانية كلها قد عاشت، فيما مضى، على فكرة خاطئة عن الغائية، هي أن الغاية علة: Finis est causa-Causa finalis ويعتقد أن الحديث عن هذه الفكرة أصبح منذ أفلاطون وأرسطو مذهباً أساسياً للميتافيزيقا. فلقد جرى، في كل وقت، وضع قيمة الفعل والسلوك، ووجود الشيء، في الغاية التي من أجلها يقوم الفعل، والسلوك؛ أي في قصديته. وهذا راجع، في نظر نيتشه، إلى اعتقاد خاطئ هو أننا عندما نلاحظ شيئاً ما فإننا نبحث له عن سبب؛ أي أننا نفترض دائماً وجود فاعل وراء كل فعل وهذا يعني أننا نبحث لكل فعل عن قصد، وقبل كل شيء عن القاصد[2].

أمام هذه الفكرة، التي تبدو لينتشه خاطئة وخطيرة، أعلن هذا الأخير، أول ما أعلن في نقده لها، أنها «أثر»، لا «علة». وهو بهذا، وفي الحقيقة، لا ينكر ما جاء في الميتافيزيقا الغربية من أن الغاية هي ما تم تصوره مسبقا كشيء نضعه أمامنا، وله طابع الهداية، وبالتالي طابع العلة الفاعلة، ولكنه يؤكد أن الغائية، باعتبارها ما تم تصوره مسبقا، إنما تنجم عن الطابع الإنشائي للعقل؛ الذي يسعى إلى الثبات. فهي كمبدإ، شيء إنشائي؛ أي شيء ينجزه العقل. إنها النتاج الخاص للعقل، ولهذا فهي أثر[3].

---

(1) Nietzsche, La volonté de puissance, Tome I, Op.cit, Livre I, § 154.

(2) Ibid, § 142.

(3) M. Heidegger, Nietzsche, Tome I, Op.cit, p 457.

وعلى الرغم من أن نيتشه يعلمنا، وربما لأول مرة، أن الغاية أثر، إلا أنه ليس أول من يعطي للعقل طابعاً إنشائياً، إذ كان كانط هو الذي أعطاه هذا الطابع لأول مرة وهذه القوة، القوة الإنشائية؛ التي يسميها نيتشه «عملية الإدماج الإنشائي للواقع».

إن الغائية، وهي كوننا نهدف إلى شيء أو نتصور شيئاً يتوقف عليه كل شيء، ليست، في نظر نيتشه، شيئاً ينجزه العقل أو يتخيله فقط، بل هي تميز ماهية العقل أساساً؛ أي أنها ليست مبدأ من بين مبادئ أخرى، بل هي المبدأ الأساسي للعقل الذي يهدف إلى الثبات وحفظ الحياة. فلو أن العقل هجر القوة الإنشائية المبدعة للمثيل والمنتظم لكان سيسقط فريسة لغزو الفوضى، وتؤول معه الحياة إلى الموت أو الفشل.

إن العقل يحول إذا الصدفة إلى غائية، وبهذا يسيطر على الحياة. ولقد كان ذلك نجاحاً سعيداً لكن هذا النجاح سرعان ما يتهاوى، في نظر نيتشه، على يد «التحولية» Transformisme. فالفكرة التحولية عن أصل العقل تدفعنا، حسب نيتشه، إلى هجر هذه الكبرياء الميتافيزيقية. فنحن إذا درسنا عضوا مثل العين سنكتشف أنه لم يخلق للنظر، ولكن تطور تحت ضغط الظروف، وعمل على أن يكون قادراً على النظر؛ وبالتالي أمكن استعماله لهذه الغاية[1]. فالأمر أمر صدفة، لا أمر غاية وقصد. وسيكون من الباطل، في نظر نيتشه، أن نستنتج من نفع ظاهرة ما استدلالات حول الدافع الذي أنتجها: فنظام توابع الشمس، مثلاً، لا يمكن أن نؤوله بالمنفعة المتمثلة في توزيع الحرارة على سطح الكوكب الذي تسكنه الكائنات الحية، لأن أكبر كمية من هذه الحرارة

(1) Nietzsche, Aurore, Op.cit, § 122.

يضيع في الطريق، وأما ما يصل منها فهو نسبة قليلة جداً[1].

وهكذا، فإن التحولية الحديثة تعود بنا إلى الشك اليوناني، الذي يدرك الكون كفوضى. أما الغرض الأساسي من رسم نيتشه للعالم بسمة الفوضى فهو في زعمه، تحرير التفكير المنظوري الجديد من كل التصورات الفلسفية التقليدية المحرفة لحقيقة العالم: «أولاً، هو يحرره من التصور الأسطوري والميتافيزيقي العتيق الذي يتصور العالم كونا (Cosmos) يملك نظاماً ماهراً ويشكل كلية أنطولوجية متناسقة العناصر ومتفاضلة المراتب. ثانياً، هو يحرره من التصور اللاهوتي والغائي الذي ساد في الفلسفة المدرسية، واعتبر أن العالم هو آية الخلق والدليل الشاهد على الرعاية الربانية. وأخيراً، هو يحرره من التصور العلمي الميكانيكي الغاليلي الذي يتمثل العالم كطبيعة، أو بمثابة الكتاب المؤلف من أشكال هندسية وأرقام حسابية، بحيث يكون دوماً بإمكان العقل الإنساني أن يدرك هيكله الرياضي ويصوغ قوانينه الفيزيائية»[2].

إن الفوضى تفيد، في نظر نيتشه، الصيرورة الأبدية للعالم التي لا تستقر على هيئة أو شكل ثابت، ولا تتقيد بمعنى واحد، على النقيض من العقل والتصورات الميتافيزيقية واللاهوتية والعلمية التي ترجع الوجود المتنوع إلى وحدة وتدفعه إلى غاية. إن فوضى العالم، بما هي سيلان شامل للوجود، هي إذا، بالنسبة لنيتشه، الشرط الأنطولوجي لإمكان منظورية الحقيقة؛ ففي عالم تحكمه الفوضى والصيرورة، تكون الذات التي تعيش تعدد المنظورات ذاتاً فاقدة لوسائل المعرفة التقليدية من مفاهيم ومقولات ومبادئ بما هي أفكار قبلية تنظم بواسطتها الذات

(1) Nietzsche, La volonté de puissance, Tome I, Op.cit, Livre I, § 361.

(2) أحمد بن يوسف، منظورية الحقيقة عند نيتشه، مرجع سابق، ص 57.

مادة العالم، لأن هذه الوسائل أصبحت مجرد تأويلات يتم فيها اختيار بعض نقاط التغير على حساب نقاط أخرى[1].

هذا، ويوالي نيتشه نقده لـ «أوهام» العقل، التي تسمى «قوانين الفكر الضرورية»، وينتقل إلى نقد «قانون التناقض»؛ القائل بأن الشيء الواحد لا يتصف بصفة ونقيضها، ويرى أن هذا القانون قائم، مثل بقية المبادئ الأخرى، على قانون الذاتية، حتى يمكن أن يقال إن الاثنين مظهران لقانون واحد؛ وهو اعتقاد «الذات» بأنها تظل هي نفسها دائماً. يقول نيتشه: «إذا كان مبدأ التناقض، حسب أرسطو، هو أكثر المبادئ صدقا، إذا كان هو آخرها وأساسها، والذي إليه تُرد كل البراهين، وإذا كان يحتوي على مبدإ كل المسلمات الأخرى، فإنه من الواجب علينا أن نفحصه فحصا دقيقا وصارماً»[2]. إن نيتشه يلاحظ، بصراحة وبوضوح، أن أرسطو قد وضع مبدأ التناقض باعتباره مبدأ كل البديهيات والمسلمات. وهذا صحيح، وهو ما يقوله أرسطو بوضوح في نهاية كتاب «الميتافيزيقا»: «وبالفعل، فإن قانون التناقض هو أكثر المبادئ صدقاً»[3].

إن أرسطو هو إذا أول من صاغ قانون التناقض، وهو أول من صرّح واعترف به حينما قال: «وفي الواقع، فإن جعل الشيء حاضراً في الزمان، بينما هو غائب، هو أمر مستحيل بالنسبة إلى الشيء نفسه»[4]. يحتوي هذا النص على لفظ «مستحيل»، والمستحيل، حسب أرسطو، هو الذي يتعلق بالحضور. والحضور، حسب المفكرين الإغريق، هو ماهية الوجود. وبمعنى آخر، فإن الاستحالة تعني العجز، أو عدم

(1) المرجع نفسه، ص 58.

(2) Nietzsche, La volonté de puissance, Tome I, Op.cit, Livre I, § 115.

(3) Aristote, Métaphysique, Op.cit, Tome I, 53, 1005b, 90.

(4) Ibidem.

القدرة على الوجود. وهكذا فأن يصير الموجود عاجزاً معناه أن يصير عاجزاً عن الظهور والاختفاء في الوقت نفسه. والذي يبدو لنيتشه أن «الاستحالة» لا ترجع إلى وجود الشيء، وإنما إلى الفكر نفسه؛ أي أنها لا تتعلق بـ «ضرورة» موضوعية، وليست امتناعا موضوعياً من جهة الموضوع لأن يُدرك تناقضياً، وإنما هي تتعلق بالذات وبمقدرة الفكر التصورية؛ فنحن العاجزون عن القيام بهذه العملية الخاصة بعقلنا وحده، وليست هناك «ضرورة» تقضي بذلك بالنسبة للوجود نفسه[1].

ولكي يخلص نيتشه إلى النتيجة التي تترتب على هذا «الخطأ» يسرع إلى طرح السؤال التالي: هل المسلمات المنطقية متطابقة مع الواقع، أم هي مقاييس وإجراءات موجهة لخلق هذا الواقع، لخلق مفهوم «الواقع»؟، ويجيب بأنه لا يوجد تطابق بين المنطق والواقع؛ لأنه لا توجد ظواهر متناقضة، أو متضادات في الواقع، لكن توجد فروق في الدرجة تبدو، من منظور معين، متناقضة. وهذا يعني أن فكرة التناقض استخرجناها من تناقضات المنطق، وعممناها خطأ على الأشياء والواقع[2].

وهكذا، فإن مبدأ التناقض لا يتضمن معياراً للحقيقة، وإنما يتضمن أمراً بما يجب أن يُعد حقيقة. والمنطق، في هذه الحالة، سيكون أمراً موجها، لا لأن يقودنا إلى معرفة «الحقيقة» ولكن لتنظيم ذلك الذي علينا أن نأخذه على أنه حقيقي[3]. إنه، إجمالًا، لا ينطبق على وجود حقيقي، إنما ينطبق على ماهيات وجواهر متخيلة خلقها البشر[4].

---

(1) عبد الرحمن بدوي، نيتشه، مرجع سابق، ص 205.

(2) Nietzsche, La volonté de puissance, Tome I, Op.cit, Livre I, § 159.

(3) Ibid, § 115.

(4) Ibidem.

خاتمة

إن الذي نتوصل إليه بناءً على كل ما سبق هو أن صورة المعرفة هي، في نظر نيتشه، صورة قاتمة كما نرى. فنشاط المعرفة يظهر، من خلال سيرورتها، وحركتها، ونشاطها بمثابة قوة تمارس للسيطرة على الحياة، والطبيعة، والوجود. والعرض الشامل للمعرفة الذي قام به نيتشه يؤدي إلى نتيجة مأساوية، وهي أن الإنسانية كونت أحكامها بطريقة غير منصفة، والمعايير التي استعملتها في المعرفة هي معايير لا يمكن الوثوق بها. وهذه النتيجة التي انتهت إليها نظرية المعرفة عند نيتشه لا يمكن أن تؤدي إلا لليأس: فنحن لا نعرف العالم، ولا نحوله على أساس عقلي دون أن نهدمه أو نشوهه، ونحن لا نستطيع أن نلمس الأشياء الجميلة دون أن نفسدها إفساداً غير قابل للإصلاح. وتزداد هذه المأساة اتساعاً عندما نعلم أن الإنسان لا يستطيع أن يعيش بدون هذا الفساد، وبدون أحكام خاطئة، وبدون تزييفات.

والحقيقة أن هذه النتائج هي أقل مأساوية مما يحاول نيتشه أن يصوره؛ فهي، كما يقول هابرماس، لا تبدو إلا وصفاً للاستعمال التقني للطبيعة ولتصارع الجنس البشري مع الطبيعة الفعلية من أجل تأمين الوجود، ولكن بطريقة مختلفة[1]. إن الطريقة المستعملة للسيطرة على الطبيعة، وهي طريقة تقنية على كل حال، لا تؤلف تزييفات محضة، كما يعتقد نيتشه، وإنما تشكل عملية تثقيفية يمر بها جنسنا المبتكر للتخيلات تحت اضطراريات الطبيعة. فالطبيعة، كما يقول، هابرماس، ليس لها بنية ابتكرناها، بل العكس هو الصحيح، وهي التي تشكلنا

(1) يورغن هابرماس، المعرفة والمصلحة، ترجمة حسن صقر، المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة، 2002، ص 274.

وتكوننا[1].

إن نيتشه مخطئ في هذا، ومخطئ في غيره. فطبقا لنظرية نيتشه في المعرفة، وكما جاء في هذه المقدمة وفي أجزاء عدة من هذا الكتاب، العالم مكون من قوى تتصادم مع بعضها باستمرار، منتجة الكون الذي نعيش فيه؛ أي أن الكون يعمل بدون تدخل خارجي، وهو في أساسه فوضى. ومعنى ذلك، أن نظرية المعرفة النيتشية تقوم على الإلحاد وإنكار وجود الله والقول بعدم العناية الإلهية. والحقيقة أن هذا التفسير للمعرفة، والعالم، تفسير معوج ومرفوض رفضا تاما؛ فالله لم يعتن بالعالم مرة واحدة، فخلقه ثم قطع صلته به كما يقول أرسطو، بل إن مباشرته لأمور الخلق وفاعليته مستمرة في العالم، والقرآن الكريم يثبت النظام وشمول العناية الإلهية لكل الموجودات الكائنة في الزمان حتى ليسمع الله ذبيب النملة ويرعاها ويرزقها. إن من كمال الربوبية اللائقة بألوهية الله سبحانه وتعالى مباشرته للكون المخلوق بإرادته وتنظيمه، وعطائه، ونفعه، وضره، وإمداده بكل مقومات الوجود أو مقومات الانتهاء. وتحقيق ذلك واضح من خلال العلل الطبيعية. فليست العلل، التي ينكرها نيتشه، سوى أدوات وآلات القدرة الإلهية، تفعل بمشيئته وفعاليته دون استقلال عن المشيئة والقدرة الإلهية[2].

وهو مخطئ أيضا حين يدعونا إلى التفكير بعيدا عن الله والدين والعلم؛ لأن هذه الدعوى خطيرة في نتيجتها الكامنة خلفها لأنها تؤدي إلى اتصاف من هم دون الله تعالى بصفات الربوبية الخاصة به، وهو

---

(1) يورغن هابرماس، حول نظرية المعرفة عند نيتشه، ترجمة جزيلا قالور حجار، الفكر العربي المعاصر، ت2/ك1، 1988، ص 83.

(2) فاروق أحمد الدسوقي، القضاء والقدر في الإسلام، الجزء الأول، دار الاعتصام، القاهرة، 1996، ص 348 وما بعدها.

ما يمكن التحقق منه من خلال نهاية الكتاب. وبالفعل، فإن نيتشـه، وبعد أن أعلن موت الإله، صار فريسة لغروره ودعاويه، وضل طريقه حين اعتبر عظمة الإنسان في البعد عن الله[1]. وهكذا، فإذا كان دارون تسفل بالإنسان إلى ما دون مرتبته الوجودية وأنزله إلى مرتبة حيوانية أو أقـل، فـإن نيتشـه نظـر إلى سـيطرة الإنسـان علـى الأرض، فتخلله العجب بنفسـه، ونسـي خالقه أو تناسـاه، حبا منه في السـطوة والتأله. إن كلاهما مخطئ؛ لأنه لم يسـتطيع حل مشـكلة التناقض الأساسـي الـذي يمتـاز بـه الإنسـان: «والـذي يقـوم على عظمتـه وضعفه في آن واحد»[2].

وهو (أي نيتشـه) متناقض مع نفسـه أيضا، والتناقض في نظريته يبدو كبيرا؛ فهو يقدم لنا الواقع كنص، ويجعل مسألة «المعنى» تقفز إلى المقدمة، ويعترف أننا لا نملك هذا العالم إلا عن طريق تأويله. ومعنى ذلك فإن الإرادة الإنسانية التي أكسبها نيتشه صفة القدرة على الخلق محدودة بالضرورة لأنها تندمج في عالم لم تخلقه ولا تستطيع حتـى تغييـره[3]. كمـا أنـه يؤكد على اسـتقلالية الإرادة اسـتقلالية تامة، ولكنـه يسـجنها فـي العـود الأبـدي؛ أي فـي ضـرورة لا يمكن الطعن فيها حسب رأيه. وهو ما يلغي محاولة نيتشه للذهاب إلى فجر جديد، ويـؤدي إلـى حيـاة لا معنـى لهـا. إن مبدأ «العود الأبدي» الذي حاول نيتشـه أن يضعه في الصف الأول، كبديل للعناية الإلهية، وأن يصبغ عليه طابع القانون الكلي معناه، وفي الأخير، البرهان على أن ظهور

(1) الربيع ميمون، نظرية القيم في الفكر المعاصر بين النسبية والمطلقية، الشركة الوطنية للنشر والتوزيع، الجزائر، 1989، ص 100.

(2) في المكان نفسه.

(3) عادل العوا، القيمة الأخلاقية، الشركة العربية للصحافة والطباعة والنشر (ب.م)، 1965، ص 176.

أي شـيء جديد مسـتحيل «كونيا»، وأن الإنسـانية تحرم من مسـتقبلها، فهـي لا تتقـدم، بـل تقتصـر علـى إعادة اجتيـاز المراحل التي اجتازتها مثـل «سـيزيف»، الـذي حكـم عليـه أن يجر صخرته إلى سـفح الجبل إلى الأبد. وفي هذا نفي لكل مشروع!

مقدمة

لا أحـد ينكـر اليـوم قيمـة الاكتشـاف الهـام الذي توصل إليه كل مـن (كولـي) Colli و(مونتينـاري) Montinari (الـذي يعزز، من خلال التحليل النصي وبكثير من الدقة، ما سـبق أن اكتشـفه قبلهما الإخوة (هورنيفر) Horneffer، ثم (روس) Roos و(شليشتا) Schlechta الذي يتمثل في أن نيتشه لم يؤلف الكتاب المعروف باسم «إرادة القوة»[1]. فهذا الكتاب ليس سوى تركيباً متعسفاً لفقرات ظهرت بعد وفاة نيتشه، ونشرت من طرف (هينريش كوسليتس) Heinrich Koselitz (المعروف باسم بيتر غاست) Peter Gast و(إليزبث فورستر - نيتشه) Elisabeth Forster–Nietzsche، وهو تركيب لم يسمح لأصحابه، بأي حال من الأحوال، بإعادة ترتيب «العمل الأساسي» لنيتشه لسبب وحيد، هو أن هذا الأخير كان قد هجر مشروعه بين 26 أوت و3 سبتمبر 1888 تقريباً. ورغم إعادة تصميمه، فإن الكتاب الذي قدمته إليزبث فورستر - نيتشه وبيتر غاسـت باعتباره «أهم عمل فلسـفي كتب بأسـلوب نثري» يظل اختراعـاً ثنائيـاً. فكتـاب «إرادة القـوة»، وهو أشـهر كتب نيتشـه، وأحد أحسـن كتب الفلسـفة، لم يتوقف نيتشـه عن تأليفه فقط، بل تخلى، أيضاً، عن فكرة إعطائه أي شكل كان.

لقد أصبح كل ذلك جلياً، الآن، وينتمي إلى الماضي، ومع ذلك تظل قضية هذا الكتاب حية: إنه ليس من المفيد، بالتأكيد، التسـاؤل عن السبب الذي دفع بنيتشه إلى الابتعاد بفلسفته عن إرادة القوة؛ التي بدا له أنه وجد فيها «حلاً لكل الألغاز»؛ لأنه بالرجوع إلى النصوص

(1) Montinari, «La volonté de puissance» n'existe pas, Combas, l'Eclat, 1966.

سنجد، من جهة، أن نيتشه يقف ضد روح النسق وأن فكره لا ينسجم مع هذا الروح، ونجد، من جهة أخرى، إحساساً بالحاجة إلى «تنظيم» فلسفته و«تلخيصها». إنه في ظل هذا التناقض، حيث يجتمع الشيء ونقيضه، يصبح اقتران هذه المهمة باستحالة إنجازها أمراً بديهيا. وهذا العرض، الحذر، يقدم تأويلاً فلسفياً عميقا مفاده: لا وجود لمركز في نظرية نيتشه، ولا لمبدإ موحد، ولا لإطار كلي. أو مفاده، بطريقة أخرى، أن نيتشه لم يكن بإمكانه الربط بين عناصر فلسفته المختلفة، أو الجمع بينها، وتوحيدها، وتأطيرها بواسطة مفهوم إرادة القوة. لهذا السبب فإن تقديم عمل انطلاقاً من هذه القضية سيبدو مستحيلاً. وقد ترك لنا نيتشه في إحدى مقدماته التي ألفها لكتابه الذي تخلى عنه دليلاً مهما يؤكد وجهة النظر هذه حيث يقول: «إنني أحذر من كل الأنساق وأتحاشاها. لكن النسق الذي تحاشيته قد يكون متخفياً وراء هذا الكتاب...»[1].

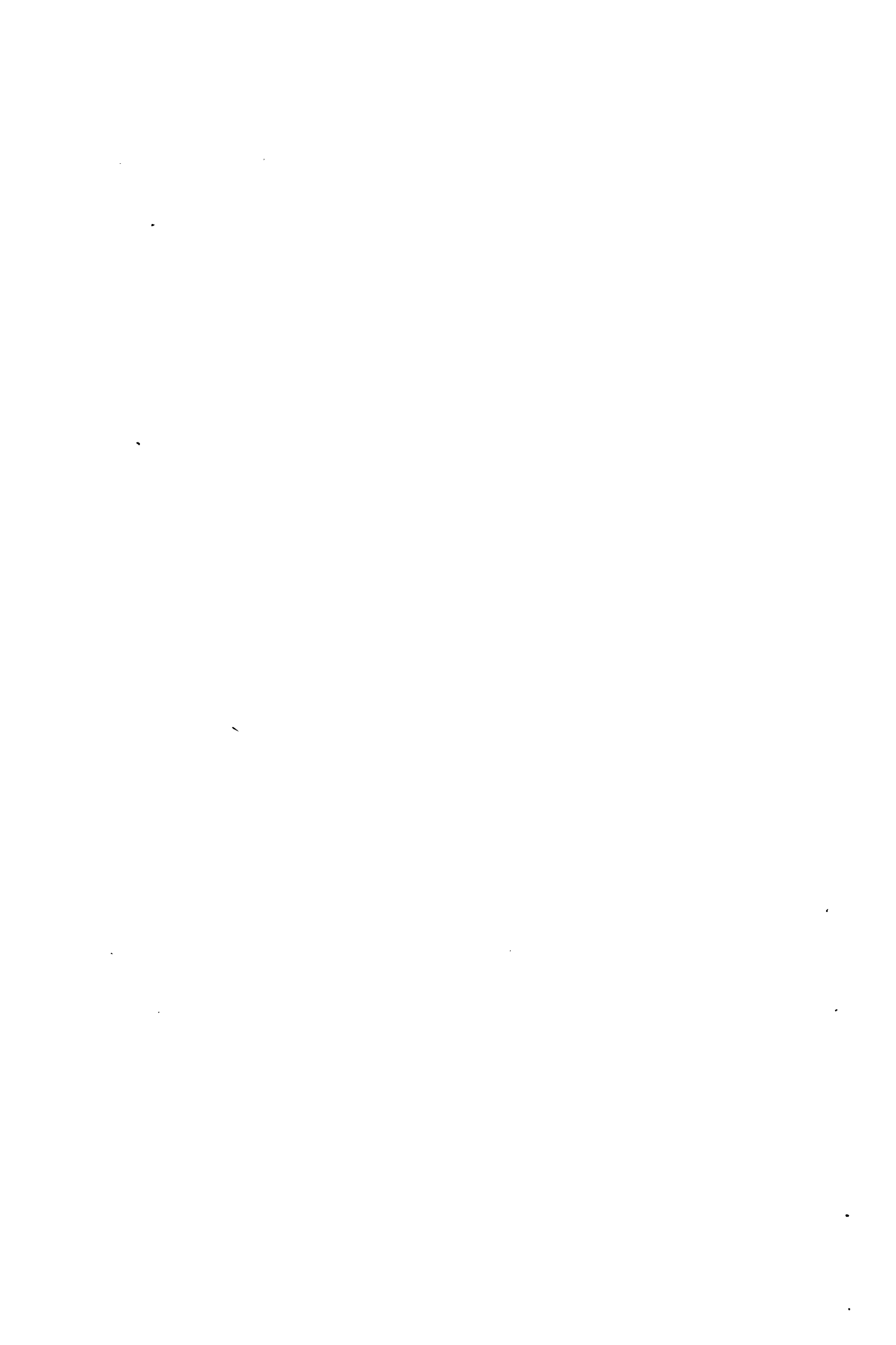
لكن ما الذي يعنيه، في الحقيقة، نص كهذا؟ ولماذا كان نيتشه يتحاشى النسق؟. إن ذلك يعني أنه، داخل النسق، توجد إرادة الاستبداد بالواقع عن طريق تبسيطه وتزويره. وهذا الأمر يحدث مع كل فلسفة ونسق فلسفي كبيرين. ففي كل نسق تنشط طبائع قوية «لا ترى سوى نفسها في كل الأشياء، وتعتبر نفسها مقياساً لكل الأشياء»[2]. ولقد كان الفلاسفة، في جميع الأوقات تقريبا، يمتلكون هذه الطبائع

(1) FP, XIII, 9 (188):

كل النصوص تحيل إلى «الأعمال الفلسفية الكاملة» المنشورة لدى الناشر الفرنسي غاليمار والاختصار FP يشير إلى فقرة مخلفة: ويكون الاختصار متبوعاً برقم الجزء في طبعة الأعمال ورقم الفقرة في الجزء. أما ترجمة «هكذا تكلم زرادشت» فيشار إليها عندما تكون مختلفة عن الترجمة المتضمنة في الأعمال الفسلفية الكاملة.

(2) FP, V, 11 (65).

القوية، ولهذا ليس من السهل اكتشافهم بسهولة، فهم يخضعون الواقع لإرادتهم، «ويستبدون به، ويقومون بالإسقاط عليه». هكذا يبدو أن نيتشه، في النص المذكور، لا يود أن تستبد بالواقع غريزة مهيمنة ومستبدة. وهي أمنية يجب أن لا تمنع من تحديد هدف سام للمعرفة؛ هو اكتشاف «مبدأ» الحقيقة الواقعية. لقد جعلنا نيتشه نخمن النسق الذي ودّ تحاشيه في النص السابق، وهو نص حمل فيه، أيضاً، على نوع من القراء؛ هم أولئك الذين يقرأون الكتب ومع ذلك لا يشعرون بلذة التفكير. وبالفعل، فهو يصرح بأن: «إرادة القوة كمبدأAls princip صعبة على أفهامهم»، لأنهم لا يدركون أن المبدأ يحتوي، مسبقاً، على ما يوجه الفكر ويستولي على الواقع، ولا يدركون أنه دليل على تجربة موحِّدة للواقع. إن نيتشه يخلصنا، في الواقع، من سؤال خاطئ: فبدلاً من التساؤل عن نوع العمل، أو الكتاب، الذي كان بإمكانه جعل إرادة القوة نسقية أم لا، والذي هو تساؤل ثانوي وملتبس، من المهم التساؤل عن ماهية المبدأ الذي وجده نيتشه في إرادة القوة، والذي لا يبسّط الأشياء أو يزوّرها.



الفصل الأول

«العالم مرئياً من الداخل»

وجود وماهية

إن إحدى الصعوبات في قراءة نيتشه هي الغموض الذي يلف إرادة القوة: هل إرادة القوة هي الصيرورة (كل الصيرورة) أم هي ماهية الصيرورة (مبدأ الصيرورة)؟. تأتي هذه الصعوبة، تارة، لما ينظر نيتشه إلى إرادة القوة كوجود (الوجود ليس شيئا آخر سوى الصيرورة، لذا تسمى إرادة القوة أيضاً «ظاهرة كونية»)[1]، كما تأتي، تارة أخرى، لما ينظر إليها كماهية للوجود، ماهية يبدو أن نيتشه يعود بنا، من خلالها، إلى عالم خلفي أو متخفي. إن هذه الصعوبة تجعلنا نتساءل إن كان نيتشه يستطيع فعلاً الاستغناء عن الفصل بين المستوى الظاهراتي والعالم المافوق- ظاهراتي، وهو فصل كان نيتشه يختصم بشأن صحته مرات عدة؟. يبدو أن نيتشه، من خلال تعريف إرادة القوة باعتبارها «الماهية الأكثر ارتباطا بالوجود»[2]، يسن وحدة للمتعدد، وماهية للوجود، ويعود بنا إلى الميتافيزيقا. فهل إرادة القوة هي رحلة العودة إلى المستوى الظاهراتي؟. إن سؤالاً كهذا أثار كل أنواع التأويلات؛ لأن جوهره هو الاستفهام عن العلاقات بين الواحد والمتعدد، وبين الماهية والوجود.

(1) Par-delà bien et mal, § 22.

(2) FP, XIV, 14 (80).

إن توضيح هذه العلاقات هو النقطة الرئيسة في كل دراسة تتعلق بإرادة القوة؛ لأنه بدون هذا التوضيح سنعاود الرجوع إلى الميتافيزيقا (إلى ماهية مطلقة للوجود) أو إلى التناقض (إلى وجود بدون ماهية، وفي هذه الحالة ما الداعي إذا إلى الحديث عن «ماهية الوجود»). تحتوي فكرة وجود «ظاهرة كونية» على بذور كل أشكال سوء التفاهم، وتتعارض، مسبقا، تعارضاً كبيراً مع نفي نيتشه الصارم لإمكانية معرفة مطلقة: «إننا [يقول نيتشه] لا نعترف إطلاقاً بحق التحدث عن حقائق بمعنى مطلق- لقد أنكرنا معرفة الأشياء، كما أنكرنا الاعتقاد في المعرفة»[1]. لكن خطر الخلط مع وجود الميتافيزيقيين (الذي يفترض أيضاً نظيراً ظاهراتياً، واستعمالاً لمفهوم «الظاهرة») يزداد، أيضاً، حين يستبدل نيتشه هذه الثنائية القديمة وجود/ ظاهر بثنائية أخرى تشبهها هي: ظاهر/ إرادة القوة، أو وجود/ ماهية الوجود. وبالفعل فإنه، وهو يثبت أن الظاهر «هو الحقيقة الفعلية والوحيدة للأشياء»، لا يتردد في إعطائه هذا الاسم الآخر: «الذي هو، بالتحديد، إرادة القوة، وهو اسم تم تحديده انطلاقاً من البنية الباطنية لإرادة القوة، لا من طبيعتها المتحولة، والمستعصية، والمائعة»[2]. إن مجرد القدرة على إعطاء إرادة القوة اسما، هو أمر يتوافق مع تحديدها كبنية باطنية أهم من الظاهر، ومع تحديدها، أخيراً، كبنية منتجة للظاهر.

لكن ما الذي يبرر هذا التعريف الماهوي لإرادة القوة؟ وبمعنى آخر: هل بإمكاننا التخلص من شروط التمثل الخاصة التي يفرضها علينا كوننا كائنات حية؟. إن المصدر الحقيقي لهذه المشكلة يوجد

---

(1) FP, XI, 38 (14).

(2) FP, XI, 40 (53).

في السؤال المتعلق بالنفاذ إلى إرادة القوة: إذا لم ننفذ إلى إرادة القوة إلا من خلال الحياة، حياتنا، فهل من الممكن جعل هذا المفهوم يمتد إلى خارج الحياة، وجعله ماهية مشتركة بين كل الموجودات، وليس مجرد تمثل حيوي؟

للإجابة على هذا السؤال، يجب إعارة كل الاهتمام إلى حركة تفكير نيتشه، التي تنطلق من الحياة وتتجه صوب الكون كله. إن إرادة القوة لا تظهر إلا من خلال ما هو معطى لنا، وخصوصا هذا المعطى الذي هو الحياة، والذي يمثل العالم الوحيد بالنسبة لنا. ومن أجل هذا «نحن لا نستطيع النزول أو الصعود إلى أية حقيقة أخرى غير حقيقة غرائزنا»[1]. إن زرادشت، بعدما فتش عن «سر الحياة في كل جوانب روحه وخفايا قلبه» سمع همسة تخبره عن سرّ الحياة وتقول له: إن الحياة هي إرادة القوة[2]، وهو سر ظل يسكن نيتشه حتى الفقرة 36 من كتابه «بمعزل عن الخير والشر»، حيث اتخذ هدفه بعداً آخر، وأصبح هذا البعد هو توسيع فرضية إرادة القوة إلى مجموع ما هو كائن. وتبعاً لهذا البعد، فإن الوظائف العضوية للحياة ليست وحدها من يمكن ردها إلى إرادة القوة، لكن مجمل ما هو موجود: «لو فرضنا أنه يمكن رد هذه الوظائف العضوية إلى إرادة القوة هذه، وبالإضافة إلى ذلك إيجاد حل لمشكلة التكاثر والتغذية - وهما مشكلة واحدة - فإننا نكون قد حصلنا على حق إعطاء كل طاقة فاعلة اسم إرادة القوة». صحيح أن فرضية إرادة القوة تنطبق على الحياة العضوية ولا تنطبق بعد على العالم المسمى «عالماً ميكانيكيا»، لكن هدف هذه الفقرة المهمة هو، في الحقيقة،

Par-delà bien et mal, § 36. (1)

Ainsi parlait Zarathoustra, II: «De la victoire sur soi» (trad. Geneviève (2) Bianquis, Paris, Flammarion, «GF», 1996).

أن يبين لنا أن اللجوء إلى أي شكل آخر من العلية قد أصبح عديم الفائدة بفعل فرضية إرادة القوة التي تفسر كل «علل» العالم. والروح المنهجية «تفرض مسارا كهذا: طالما نسعى إلى الاكتفاء بعلة واحدة بدفعها إلى نتائجها الأخيرة (حتى العبث) فإنه يجب عدم قبول أنواع العلل الأخرى»[1].

المبدأ المبرِّر:

مما لاشك فيه، إطلاقاً، أن نيتشه قد نظر إلى إرادة القوة كحل شامل لمجمل الظواهر، كما يدل على ذلك النص الذي كتبه خلال صيف 1885؛ والذي يقول فيه: «هل تريدون اسما لهذا الكون؟ وحلاً لكل ألغازه؟ (...) هذا العالم، هو عالم إرادة القوة - ولاشيء غيره! وأنتم أنفسكم، لستم سوى إرادة القوة هذه - ولا شيء غيرها!»[2]. لقد خصص نيتشه، خلال السنوات الثلاث التي تفصل بين الانتهاء من كتابة الجزء الثاني من «زرادشت» وظهور «بمعزل عن الخير والشر» العديد من الفقرات لتوسيع مجال إرادة القوة حتى تبلغ العالم اللاعضوي، وتغمر، حينئذ، الحركة المنطلقة من تمثل الوجود، الذي أصبح بفضل الحياة ممكنا، الحياة العضوية كلها، وتحوي الكون كله. وتكفي مقارنة بين الفترة التي أخرج فيها نيتشه إرادة القوة وما كتبه قبل ذلك بعامين، للإحساس بنماء ملموس لإرادة القوة. وبالفعل، فقد كتب في ربيع 1885 يقول «إن إرادة القوة هي، أيضاً، التي تتحكم في العالم اللاعضوي»[3].

إن تأويل العالم بـ«رؤية باطنية» ليس له معنى إلا إذا امتد هذا

(1) Par-delà bien et mal, § 36.

(2) FP, XI, 38 (12).

(3) FP, XI, 34 (247).

التأويـل إلـى كل مـا هـو موجـود. يجب مدّ الحيـاة إلى خارج الحياة، إلى العالم اللاعضوي؛ ما يعني أنه يجب العثور على الخصائص التي نلتقي بها في الحياة العضوية داخل كل المنطقة الأنطولوجية، لأن إرادة القوة تتجلى، بالفعل، بطريقة متماثلة في كل الظواهر. ومن دون هذا المبرر، الذي يؤسس طابع التماثل في إرادة القوة، فإن هذه الأخيرة، ما كانت لتمتلك قيمة كلية، ومعنى واحد بالنسبة لكل الوقائع.

إن إرادة القوة تكشف لنا عن نفسها داخل الحياة، من خلال كل الظواهر الأخرى، ولذلك من الضروري أن تكون الخصائص الأساسية للحياة حاضرة في كل الظواهر، وهذا هو السـبب الذي جعل نيتشـه ينعت العالم الميكانيكي، في الفقرة 36 من كتاب «بمعزل عن الخير والشر» بـ«الشكل السابق للحياة». ففي الحياة ترتسم نزعة حرة نحو النماء، والتغير الدائم، ونزعة نحو «شـعور مطلق بالحياة»، تتمثل في شـكل إحساسـات، وأفكار، وإرادات. وعندما تكشـف حيوية الحياة العظمـى، فـي العمـق، عـن حضـور إرادة القـوة، فـإن التأكد من مدى سـريان هذا المبدأ الأساسـي على كل الأشـياء يؤدي في الأخير إلى مدّ الامتيازات الوظيفية للحياة (الإحساس، التفكير، الإرادة) إلى كل شيء، كما سنرى. إذا كانت الحياة هي إرادة قوة، إذا كان الإحساس، والتفكير، والرغبة في الحياة تعبيرات عن إرادة القوة، فإنه يجب أيضاً افتراض وجود حس وتفكير وإرادة في كل ظواهر العالم.

لقد أوعز نيتشه بهذا المدّ، أو التوسع، لإرادة القوة خارج الحياة في فقرات عدة لاحقة، مثل قوله: «إن الحياة حالة معزولة: انطلاقاً من هنا الفرضية حول الطابع العام للوجود»[1]. وهي فرضية سـبق ذكرها حوالي ربيع 1887 وتقول: «إن اعتبار ما تكشف عنه كل حياة قاعدة

(1) FP, XIV, 14 (82).

مختصرة للتوجه العام: ينشأ عنه تحديد جديد لمصطلح الحياة كإرادة قوة»[1]. كما يستعيد نيتشه هذه الفرضية في خريف1887، فيصرح قائلًا: «يجري الحديث عن قيمة للحياة، لكن الحياة حالة خاصة، يجب تبرير الوجود كله، وليس الحياة فقط- والمبدأ المبرِّر هو أحد الوسائل التي تلجأ إليها الحياة لتبرير ذاتها... الحياة نفسها ليست وسيلة لشيء آخر، بل هي التعبير عن مظاهر نماء القوة»[2]. إن كل هذه المعطيات تحوي بذور توسع الخصائص الأساسية للحياة خارج الحياة.

والحال أن إرادة القوة بمجرد ما تترك منطقة الحياة لتتعلق، أو تقترن بالعالم، فإنها تنشطر، أيضاً، إلى ثنائية: إلى عالم وماهية، وتنقل المعرفة من النسبي إلى المطلق. إنه من المشكوك فيه أن لا يكون نيتشه قد لاحظ هذه المشكلة، وهو الذي ختم الفقرة 36 من كتابه «بمعزل عن الخير والشر» بهذه الكلمات: «العالم مرئياً من الداخل («Die welt von innen gesehen»)، العالم محدداً ومعيناً «بطابعه العقلي» يكون، هكذا، هو «إرادة القوة» ولاشيء غيرها». لنتوقف عند هذه الكلمة: «العالم مرئياً من الداخل»، ونرى ماذا تعني؟ إن نيتشه يوجه، بهذه الفقرة، ضربة إلى كانط و«طابعه العقلي» المشهور، الذي كان وجد عن طريق هذا الأخير حلاً لتناقضه الثالث. فبمضاعفته الطبيعة الظاهراتية بواسطة العلية الحرة، جعل كانط، بمفارقة، باطن العالم يميل نحو الشيء في ذاته: العقل منفصلاً عن الوجود، ومنشقا عنه، وبالتالي منفصلا عن نفسه، العقل مدركا أن الوجود يمكن تعقله ومن هنا «طابعه العقلي»، هذا هو الاختراع الكانطي.

لكن هذا الانفصال والانشقاق لا يمكن أن يحدث في العالم

---

(1) FP, XII, 7 (54).

(2) FP, XIII, 9 (13).

المرئـي مـن الداخـل بواسـطة إرادة القـوة: بالعكس، يجب على إرادة القـوة أن تقتـرن، أو تتطابـق، مـع الوجـود وحركتـه، ويجـب أن تمتـد إلى العالم دون أن تقطعه إلى قسمين، ودون أن تسمح بانبثاق عالم آخر أساسي خلفه، بل دون أن تروج، بداخله، ومرة أخرى، للفظاعة الفلسفية التي تسمى الشيء في ذاته. إن الباطني، أو الجواني، يجب أن لا يكون أساس الميتافيزيقا، أو الشيء في ذاته، أو الطابع العقلي الكانطي، أي هذه اللاعقلانية المعقلنة. لكن إذا لم يكن الباطني هو كل هـذا فمـا عسـاه أن يكـون إذا؟ ومـاذا يعنـي إلقاء نظرة باطنية على عالـم غيـر ميتافيزيقـي؟ هـل بحل هـذا اللغز يمكن لإرادة القوة اتخاذ معنى مختلف عن هذا المبدأ الميتافيزيقي Principium metaphysicum الذي رفضه نيتشه دائماً؟.

اختزال واشتقاق:

بأية طريقة، بالضبط، ينفذ نيتشه إلى إرادة القوة؟ إننا بهذا السؤال نبلغ نقطة أساسـية في الكشـف عن جوانية العالم. يقول نيتشـه، في أغلـب الأوقـات: إننـا لا نتجـه إلـى الوجود إلا عبـر الحياة؛ والوجود (Sein) لا ينفتـح إلا مـن خـلال واقعـة العيـش[1]؛ أو بعبـارات أخرى، الحياة هي أفضل الأشكال التي يعرفها الوجود. إنه بسماع هذه الأقوال يتضح أن الحياة هي شرط فكر الوجود. وبالفعل، ما الذي يمكن أن نعرفه عن الوجود خارج الحياة التي نعرف عن طريقها كل الأشياء؟ إن نيتشه يستطيع أن يدعي إذا أن: «الوجود والحياة هما في مستوى

(1) FP, XII, 2 (172):

«ليست لدينا تصورات أخرى (Vorstellung) عن الوجود سوى العيش. – فكيف يمكن لشيء ميت أن يوجد إذاً؟».

واحد. الحي هو الوجود، ولا وجود لوجود آخر»[1].

يبدو أن استهلال الأنطولوجيا غير ممكن بدون الانطلاق من الإحساس بالوجود الذي يعبر حياتنا، ما يعني أن الماهية هي بالضرورة نمط الوجود. وبمعنى آخر، يؤدي التأكيد على أننا لا نمتلك طريقة أخرى لتمثل الوجود سوى العيش إلى القول إن مفهوم الوجود محدد كليا بالشروط الباطنية للحياة، وإن الأنطولوجيا ليست ممكنة إلا إذا كانت مشروطة. إنه من المستحيل بلوغ أي وجود مطلق، وبلوغ الوجود بطريقة أخرى لا تنطلق من الحياة، أو لا تنطلق مما هو معطى من خلال الحياة، لأنه يبدو أن مفهوم الوجود ليس، في معناه العميق، سوى تغيير لعملية التنفس الوجودي. إن تجاوز المجال الحيوي، بالنسبة لوضعية الأنطولوجيا، يبدو مستحيلاً.

هكذا، فإنه مادام ليس في إمكاننا أن نأمل في بلوغ الوجود لأننا لا ندري أي ثقب في الحياة سننفذ من خلاله إلى الوجود، فإن الإدراك العقلي للوجود الذي لا ينطلق من الحياة يعتبر وهماً. غير أن الانطلاق من الحياة لا يعني الانطلاق من التصور الذي تقوم به الحياة انطلاقاً مما هو موجود، لأن الأمر يتعلق، على العكس من ذلك، بالتصدي لذلك الذي يفصلنا عن إرادة القوة، داخل الحياة نفسها؛ أي التمثل الحيوي. لقد سعى نيتشه، بوضوح، إلى تأسيس معرفة تتجاوز الشروط الوقائعية لوجودنا وتجعل معرفتنا في مأمن من خطأ التصور

(1) FP, XIV, 14 (82): «إن الحياة كشكل للوجود والذي يتمثل فينا نحن هي الأكثر «معرفة...»؛ FP, XIII, 9 (63) لمفهوم الحياة (التنفس)، والوجود الحي،» (Verallmeinerung) الوجود كتعميم والإرادة، والفعل، والصيرورة. وضده، أي: الوجود الميت، والثابت، والخالي من الإرادة. إذاً، ليس اللا–موجود، ولا الظاهر هو نقيض الموجود، ولا هو أيضاً ما هو ميت (لأنه لا يكون ميتا سوى ما يمكن أن يكون حياً أيضاً)».

الحيوي[1]. فعلى الرغم من أن تحديد الوجود يمر عبر الحياة، إلا أنه يجب طرح السؤال التالي: ألا يمكن لماهية الحياة، ألا يجب إدراكها خارج الشروط الحيوية لحفظ البقاء (تصورات الحياة الأساسية). إذا كان الأمر كذلك، فإن النسبية الحيوية للمعرفة يمكن تجاوزها بمعرفة من نوع آخر، معرفة تشمل، بدون تضاربات نسبوية، مجمل ما هو كائن. لقد توجه نيتشه، بصورة حاسمة، نحو هذا الحل عن طريق طبع إرادة القوى بطابع «البنية الحميمية للوجود» أو «ماهية الوجود».

إن حفظ الوجود في حدود نسبية حيوية لا يعني إذا انحلال هذه النسبية في ماهية الوجود. إن المنهجية تفرض، بالتأكيد، الانطلاق من الحياة، لكنها تعلمنا أيضاً الحذر من التصورات الحيوية التي تجهل، جهلاً كلياً، حقيقة الوجود ذي السيلان الدائم. لقد ضلت الميتافيزيقا كلها لما اعتبرت التصورات التي أنتجتها القدرة التصورية الهائلة (الهوية، التماثل، العلية، الوحدة، الخ) حقائق خالدة. ولهذا يقترح نيتشه الانطلاق من بداية مختلفة عن التصور الحيوي.

انطلاقاً من الحياة، فإن الكشف عن إرادة القوة يتم بواسطة حركة جوانية مزدوجة: جوانية/ برانية، اختزالية/ اشتقاقية. يتجلى إذا مشروع نيتشه، أولاً وقبل كل شيء، في الاكتشاف الذي يتمثل في إمكانية رد الوظائف الحيوية، والانفعالات، والأفكار، والإرادات، إلى حقيقة مدركة يسميها: إرادة القوة.

بيد أن الانطلاق من الإحساس بالحياة ورد الوظائف العضوية إلى إرادة القوة ليس معناه إبدال ظاهرة بظاهرة أخرى أكثر ملاءمة، أكثر وضوحاً، ولا معناه صياغة فرضيات تقزم المنظور المهيمن كما

(1) FP, XII, 1 (24).

يفعل العلم (بالاستعانة بالذرات، والحركات، والجزئيات، الخ.)[1].
إن معناه، بالعكس، اكتشاف ضد للظاهراتية؛ أي ما تدين له الظاهراتية لكن دون أن يكون هو نفسه ظاهرة.

يباشر نيتشه هذا الموضوع بطريقة متميزة تتمثل في: رد إرادة القوة إلى مؤثر أولي أو بدئي يشد المؤثرات إلى انفعال أساسي حيث تتجذر الأحاسيس، وإلى حدث فريد يضع في الحسبان كل الوقائع السيكو-فيزيقية كنزواتنا، وإحساساتنا، وإرادتنا، وفاهمتنا، ويردها إلى ألم أو معاناة تنحدر منها كل التغيرات، وإلى رغبة أساسية تنحدر منها كل رغباتنا[2]. لقد كان نيتشه، في كل مرة، يستخلص من المتعدد (الرغبات، والعواطف، والانفعالات، والوقائع، والغرائز) مفردا يبدو أنه هو رحم المتعدد الوحيد. في كل واحدة من هذه الحالات، تتعين الإرادة بصبغة المفرد: الرغبة، الألم، العاطفة، الإحساس. وفي كل مرة تنزع عنها خاصية التعدد الظاهري التي من المفروض أنها جاءت لتبينها. ما الذي يعلمنا هذا الانسحاب للظاهر أو المتجلي؟ إنه يعلمنا، بدون شك، أن إرادة القوة التي تعبر كل عالم الظواهر لا يمكن أن تمتزج بالظواهر. وهذا الانفصال بين مخطط الحياة الظاهراتية ومخطط إرادة القوة تقره هاتان العمليتان اللتان تصوران الانتقال من مستوى إلى آخر: الاشتقاق والاختزال.

إن الاختزال أو الرد يباشر، من جهة، عملية تحرر الظاهراتية، ويضع في المتناول ماهية الوجود كإرادة القوة. إن لكلمة «الاختزال» قصة ميتافيزيقية طويلة، ولذلك يجب اتخاذ الحيطة والحذر عند الحديث عن هذا المفهوم، خاصة عندما يتعلق الأمر بنيتشه. فإذا

(1) FP, X, 26 (127).

(2) FP, X, 25 (389).

كان الظاهـر هـو، بالفعـل، الحقيقـة الوحيـدة، فلا شـيء خلف الظاهر يبـرر هـذه العمليـة. بالتأكيـد! لكـن على ماذا يدل رد كل الظواهر إلى إرادة القـوة، وعلـى وجـه الخصـوص جميع الوظائف الحيوية؟ وعلى ماذا يدل التراجع الذي تشـير إليه البيانات الأساسـية بخصوص إرادة القوة؟.

إن الإجابـة تتوقـف، فـي جـزء منهـا، علـى التفسـيرات المختارة لوصف إرادة القوة. إن الظاهرة الأساسية في هذا الخصوص هي أن نيتشـه يسـتعيد، مرات عدة، تعريفات متماثلة تقريباً: «انفعال بدئي»، «ألـم»، «إحسـاس أساسـي»، «رغبة أساسـية». وعندما يقول: إن إرادة القـوة هـي «الصـورة البدئيـة للانفعـال»، التي تنحـدر منها وتتطور كل الانفعالات الأخرى، فإنه يجب أن نفهم من ذلك أن إرادة القوة هي البنيـة التـي تجبـر كل الأشـياء علـى اتخـاذ صورة انفعاليـة[1]. وبالمثل فإنه عندما يتحدث عن «إحسـاس أساسـي» أو «رغبة أساسـية»، وعن «ألـم» فإنه يبين فيم يتمثل تجلي إرادة القوة أو ظهورها. يبدو أن نيتشه يفرض علينا الفصل بين مخططين لمقاربة إرادة القوة: من جهة هناك الطريقـة التـي تظهـر بهـا إرادة القـوة، ومـن جهة أخـرى هناك الماهية الخاصـة بـإرادة القـوة. وبالفعـل، فإن لإرادة القـوة، من ناحية طبيعتها

(1) FP, XIV, 14 (121):

«أن تكون إرادة القوة هي الشكل البدئي للانفعال، وأن تكون بقية الانفعالات مجرد تطورات لها» (59) FP، XII، 1؛ «الحركات هي أعراض، ومثلها الأفكار؛ وخلفها تقع الرغبات، التي تأتي على رأسها إدارة القوة، أو الرغبة الأساسية» (80) FP، XIV، 14؛ «إن إرادة القوة، لا كوجود، ولا كصيرورة، ولكن كألم، هي الواقعة الأولية التي لن ينتج عنها سوى الصيرورة، و«التأثير في»...» (61) FP، XI، 40؛ «إن نزواتنا ترد إلى إرادة القوة: لأن هذه الأخيرة هي الواقعة الأخيرة التي يمكن أن تنحدر إليها»؛ FP، X، 26 (273)؛ «إرادة القوة في وظائف الجهاز العضوي. اللذة والألم وعلاقتهما بإرادة القوة (...) تطور العواطف انطلاقاً من العاطفة الأساسية».

الخاصة، خصوصية هي أساس كل طرق ظهورها، لكنها، في الوقت ذاته، تمتنع عن الظهور.

إن هـذا التراجـع، المنثـني كفايـة إلـى الـوراء، فـي الخصائـص الأساسـية المتعلقـة بـإرادة القـوة، والذي يدفـع إلى التمهل، يجب إذاً أن تتسبب فيه إرادة القوة نفسها؛ باعتبارها انفعالاً لكن دون أن تكون انفعالاً بعينه، ورغبة دون أن تكون رغبة بعينها، وإحساساً دون أن يكون إحساسـاً محـدداً ومـع ذلـك تنحدر منها كل الانفعـالات، والرغبات، والأحاسيس.

كثيرة هي الفقرات التي تدور حول إرادة القوة، والتي تقدم هذه الأخيـرة باعتبارهـا الكلمـة الحاسـمة للردّ أو الاختـزال: «إن فاهمتنا، وإرادتنا، كما إحساساتنا تتوقف على أحكامنا القيمية. وهذه الأخيرة تسـتجيب لدوافعنـا، ولشـروط وجودنـا. إن دوافعنـا تـردّ إلـى إرادة القـوة. وهـذه الأخيـرة هـي الحقيقـة الوحيدة، والهـدف الأخير الذي يمكن بلوغه»[1]. إن عملية الردّ تبدأ عادة بالمجالات الثلاثة النفسـية والعضويـة الأساسـية (الأنفـس الأرسـطية الثـلاث: الحس، والإرادة، والتفكيـر)، لتبلـغ بعـد ذلـك مجـال الدوافـع والنـزوات وتنتهـي عند إرادة القوة.

علـى العكـس مـن ذلـك، تنطلـق فقرات أخـرى من وحدة إرادة القـوة، وتجعـل هويـة الانفعـالات تنحدر من هذه الوحدة الأساسـية. وحينئذ يقال عن الانفعالات إنها «واحدة بالماهية»: «إن انحدار كل الانفعـالات مـن إرادة القـوة وحدهـا: يعني أنها متماثلة في الماهية –

(1) FP, XIV, 14 (121):
«إرادة القوة هي الشكل البدئي للانفعال، وبقية الانفعالات ليست سوى تطورات لها».

ذلك هو مفهوم الحياة: في التناقض الظاهر (لـ «الخير» و«الشر») تعبر عن نفسها درجات قوة للغرائز، وتراتب مؤقت تقهر فيه بعض الغرائز أو تُغلب (...)»[1]. إن وحدة إرادة القوة تعادل هنا هوية ماهية الغرائز التي يمكن أن تنحدر منها القيم الأكثر تناقضاً. وعندما تكون إرادة القوة الفريدة هذه حلاً لكل ما هو موجود، فإنها عن طريق التوسع والنماء تدل على أنها هوية ماهية كل ما هو موجود. فعلى سبيل المثال جعل نيتشه، في خريف 1888، إرادة القوة كأساس لمخططاته «باعتبارها قانون الطبيعة» واشتق منها، بعد ذلك، كل ما تبقى، بدءاً من الحياة: الحياة، والفن، والأخلاق، والسياسة، والدين، إلخ.

يبدو أنه من الصعب إذاً القيام بتوضيح إرادة القوة بدون التأكيد على الإشارة إلى التفاوت بين حركة الظهور (الوجود) التي يحملنا إليها الاشتقاق، والعامل الوحيد الذي يقودنا إليه الرد (هوية الماهية). إن بنية ظهور أو تجلي إرادة القوة تستدعي ازدواجاً للوجود بإجبارنا على فصل مخططه الظاهراتي عن ذلك الذي يؤلف ماهيته. إن إرادة القوة ليست هي الصيرورة أو المظهر فقط، ولكنها ما يدفع إلى وجود صيرورة ومظهر. وهي ليست الصيرورة فقط، ولكنها ماهية الوجود. لكن لماذا هذه الازدواجية؟ وما الذي نتعلمه عن إرادة القوة من حملها لماهية الوجود على عاتقها؟

أنطولوجيا للعلاقة:

يفصل نيتشه فصلاً واضحاً بين الصيرورة و ماهية الصيرورة، بين ما هو خارجي وما هو باطني بالنسبة للذي يتخارج (هذه العملية الباطنية التي تجعل هذا التخريج ممكنا، وتشكل ماهيته). ولهذا السبب

(1) FP, XI, 40 (61).

تضع إرادة القوة قدماً في الصيرورة (الاشتقاق) وأخرى خارج الصيرورة (الردّ)، وتقترن بكل الصيرورة دون أن تكون أية صيرورة (يؤكد نيتشه على أنه لا يمكن القول إن إرادة القوة قد صارت): المهم هو عدم التوقف عند هذا الفصل. إن نيتشه يبين جيداً، وعلى العكس، فيم يتمثل الترابط بين إرادة القوة كـ«بنية باطنية» والظاهرة كإظهار أو تخريج، من خلال طرحه لهذا السؤال الفريد: إلى ماذا تحتاج إرادة القوة لإظهار نفسها؟. يرد نيتشه: «لكي تستطيع إرادة القوة الظهور يجب عليها أن تشعر بالأشياء التي تجتذبها؛ وأن تحس بأن بإمكانها تمثل الشيء الذي يقترب منها»[1].

إن التخريج يتضمن دائماً ثنائية جوانية أو باطنية. فماذا تعني هذه الثنائية، أو ماذا يعني أن إرادة القوة هي، وعلى أقل تقدير، علاقة بين قوتين تمارسان التأثير المتبادل. في النص الذي كنا قد ذكرناه يوجه نيتشه الاتهام إلى هذه الثنائية: «هناك وجود يجذب إليه وجوداً آخر، وهناك وجود يحس بأنه مجذوب». إن إرادة القوة، باعتبارها علائقية أو ترابطية بالضرورة، يلزمها، لكي تظهر، الإحساس بما هو غير أو آخر، ومعرفة ما إذا كان هذا الغير يناسبها. ولهذا السبب، أيضاً، تظهر إرادة القوة، أولاً، على هيئة انفعال أو أشعور أو أثر. والحجم الانفعالي للقوى ينتج عن علاقة باطنية بين قوى، علاقة تتمثل فيها إرادة القوة تحديداً (وعلامة جعلها دولوز تنحل في الصدفة)[2]. كتب نيتشه قائلًا: «إن إرادة القوة لا يمكن أن تظهر (äubern) إلا من خلال أفعال المقاومة؛ إنها تبحث عما يقاومها»[3].

إن كل هذه النصوص تبين الفرضية الأساسية، التي بدونها لا

(1) FP, XIII, 10 (57).

(2) FP, XI, 34 (247).

(3) Deleuze, Nietzsche et la philosophie, Paris, PUF, 1970, p 50 et 60.

يمكن لأي ظاهرة في العالم أن تظهر كإرادة قوة، والتي تتمثل في: الشعور بما يجذب، والإحساس بإمكانية التمثل. سنلاحظ أن نيتشه لا يقدم قائمة كبيرة بالشروط. والحقيقة أنه لا يقدم إلا شرطا واحداً هو: يجب وجود علاقة من نوع معين بين القوى، أي علاقة عن بعد بين القوى. إن هذا الشرط بالذات هو العلاقة التي تميز كليا إرادة القوة عن القوانين العلمية والطبيعية. فقوانين الطبيعة تتضمن علاقة عملية أو قانونية، لكنها محدودة، بالضرورة، لأنه لا هذه ولا تلك تستوعب العلاقة الباطنية بين القوى. إنها ليست أكثر من «أعراض لعمليات باطنية»[1]، ووصف لاحق أو متأخر لعلاقة القوى الأنطولوجية. إن الظهور ينطبق دائماً على مسار باطني يعجز العلم عن فهمه؛ إذ، في الفيزياء، تعزل كل قوة عن بقية القوى الأخرى، ثم تربط تجريدياً ببقية القوى عن طريق الحساب الرياضي أو عن طريق دراسة الحركة، بالضغط أو بالاصطدام؛ أي ردها إلى ظواهر بصرية، كما رأينا.

إذا كان يبدو إذا، ومن الوهلة الأولى، أنه بالحديث عن إرادة القوة كألم، ومعاناة ورغبة أساسية، وصورة أولية للانفعال، لا يمكن الانفكاك البتة عن المخطط الظاهراتي، فإنه، على العكس، يحدث أن خطوة التراجع للظاهرة تشير إلى شيء لا هو أي ألم أو رغبة، لكنه الإمكانية نفسها لكل انفعال، وكل رغبة، وكل ألم: أي علاقة قوة بين القوى. هكذا يصبح جلياً أن تعريف إرادة القوة، المعطى أساساً مرات عدة ضمن انفعالية جوهرية، يهدف إلى توضيح الحالة الأنطولوجية للقوى وهي: لا وجود لقوة منعزلة، ولا وجود إلا لعلاقات قوة، وفي هذه العلاقات كل قوة محددة بسرعة وانفعالياً بالعلاقة التي تربطها

FP, XIII, 9 (151). (1)

ببقية القوى. وبدون هذه العلاقة، لا شيء يتجلى أو يظهر كإرادة قوة: ولـو شـئنا التحديـد، فـإن إرادة قـوة ما ليـس بإمكانها أن تتجلى بدون هذه العلاقة.

إن نيتشه، بقوله إن إرادة القوة هي ألم، يسعى إلى التشديد على العلاقة التضمنية للقوى، بحيث أن كل قوة تشعر بأنها تتألم بسبب القوى الأخرى (سلبية) أقل مما تشعر بالإحساس الفوري بذلك الذي يعمـل علـى زيادتهـا أو نقصانهـا. إن كل واحـد من هذه الإيضاحات الهامـة بخصـوص إرادة القـوة يقـوم بخطوة إلى الخلف أو بالتراجع؛ من الظاهراتية نحو الداخلانية لإيضاح ما هو متضمن في كل ظهور لإرادة القوة: أي لا شـيء آخر سـوى الماهية العلائقية أو الاتصالية لإرادة القوة. إن هذه البنية الاتصالية هي الشرط الوحيد لتجلي إرادة القـوة. إن نيتشـه يـرى، ضـد العلـوم، أن الإرادة إذا كانت تتجلى في كل مـكان كانفعـال فذلـك بموجـب علاقة أنطولوجية جوهرية يجب الكشف عنها من حيث هي تشكل البنية الأنطولوجية الأساسية لكل ظاهرة.

إن الذي كان يمكن توقعه هو أن ترتسم إرادة القوة في منظور ديناميكـي، لكـن نيتشـه خالـف بسـرعة هذا التوقع بقولـه وإعادة قوله إن إرادة القـوة «ألـم» أو «معانـاة» «Pathos». وهـذا الألـم هو حقيقتها الأكثر بدئية. هكذا إذا فحيث يبدو الخطاب الفيزيائي للقوة مسيطراً نجـد شـيئاً آخـر. إن الديناميـكا والميكانيـكا لا تذهبـان أبداً إلى ما هو أساسـي عندما تتحدثان عن القوة؛ فالديناميكا لا تتمسـك إلا بتطوير القانون الضمني للقوة (ليس المقصود بالضمني ما هو باطني، ولكن المقصـود بـه هـو الصفـة الأصلية للقوة-الذات الفاعلة)، ولا تتمسـك الميكانيكا إلا بتطوير قانونها الخارجي (الأثر الدائم لقوة-علة). إنهما

لا تضعان قوة ما في علاقة مع قوة أخرى.

والحال أن اعتبار كل قوة بمثابة ممارسة فعل على قوة أخرى (تأثير عن بعد) هو وحده الذي يكشف عن الارتباط بين القوى. وإرادة القوة تكمن هنا، في العلاقة الفعالة للقوى؛ حيث يتجلى صراع من أجل الهيمنة. إن البنية الانفعالية لإرادة القوة تدل حينئذ على أنه لا يمكن فهم أية قوة كإرادة هيمنة إلا داخل علاقة بين قوى حيث تقدّر كل قوة نفسها بمدى ما تحسه وتدركه. إن البعد الباثولوجي لإرادة القوة ليس سوى علاقة تأثير بين القوى التي تحدد تلقائياً لكل قوة من القوى المختلفة وجودها الانفعالي.

إنه لا يوجد إذاً أي شيء مشترك بين إرادة القوة وعلاقة صورية أو مادية سابقة لمجمل الأحداث. إن إرادة القوة ليست علاقة عقلية مجردة، منفصلة عن الأحداث، ولا هي علاقة ميكانيكية مادية تسبب الأحداث. إنها الشرط الوحيد الذي في ظله يمكن لأي حدث أن ينشأ؛ أي أنه لا تنشأ قوة إلا وتنخرط في علاقة صراع مع قوى أخرى، وهو ما يظهر هنا في كل وظيفة حيوية، لكنه يحتاج إلى مزيد من الفهم بالنسبة لكل حدث من أحداث العالم.

إن التأكيد على أن إرادة القوة هي «انفعال بدئي» لا يساوي القول إنها تشمل كل الانفعالات؛ والقول إنها إحساس جوهري لا يعني التحدث عن الإحساسات إلخ. إن نيتشه يتوقف، في القسم الأول من تأكيداته، عند الطبيعة الجوهرية لإرادة القوة التي ليست سوى الماهية الباطنية لكل إظهار أو تخريج، بينما في القسم الثاني يصور الأشكال المشتقة أو المنحدرة من هذه العلاقة. إن ماهية التخريج ناجمة عن الطبيعة العلائقية لإرادة القوة، بينما كل شيء على المستوى الخارجي المحض للصيرورة ينتج، حتماً، عن لعبة بين القوى، وعن

«فعل متبادل» بين القوى[1].

إنه في الوقت الذي يكون نيتشه قد أعطى إرادة القوة خاصيتها الأنطولوجية الأكثر عمقاً، يكون قد بدل، في الوقت نفسه، العلاقة مع وجود الميتافيزيقا التقليدية، ويكون أيضاً قد استبدل وجود الميتافيزيقا التقليدية بالعلاقة، والقانون الداخلي للقوة بانتشار القوى، والرتابة الميكانيكية بالتأثير عن بعد، وكمال الجوهر بالقطبية الانفعالية، والوجود المعقلن والمريّض للميتافيزيقا بعملية الصراع. إن عالم إرادة القوة، باعتباره علاقة بين مجموعة من القوى، مكون من انفعالات متعددة ولا يقدم لنا نفسه إلا باعتباره كذلك[2]. إنه لا توجد انفعالات حيث لا يوجد تأثر وتأثير، وحيث لا توجد علاقة بين القوى. وعلاقة الفعل أو التأثير تبين لماذا يظهر في كل شيء قطب انفعالي، ولماذا يظهر إحساس باللذة عندما تتجه الدالة التفاضلية للقوى إلى الزيادة في القوة، ولماذا يظهر إحساس بالألم عندما تتجه إلى تشتيت هذه القوة. إنه لو لم تكن إرادة القوة هي هذه العلاقة الباطنية بين القوى، لما نتج عنها بعد ذلك أي انفعال.

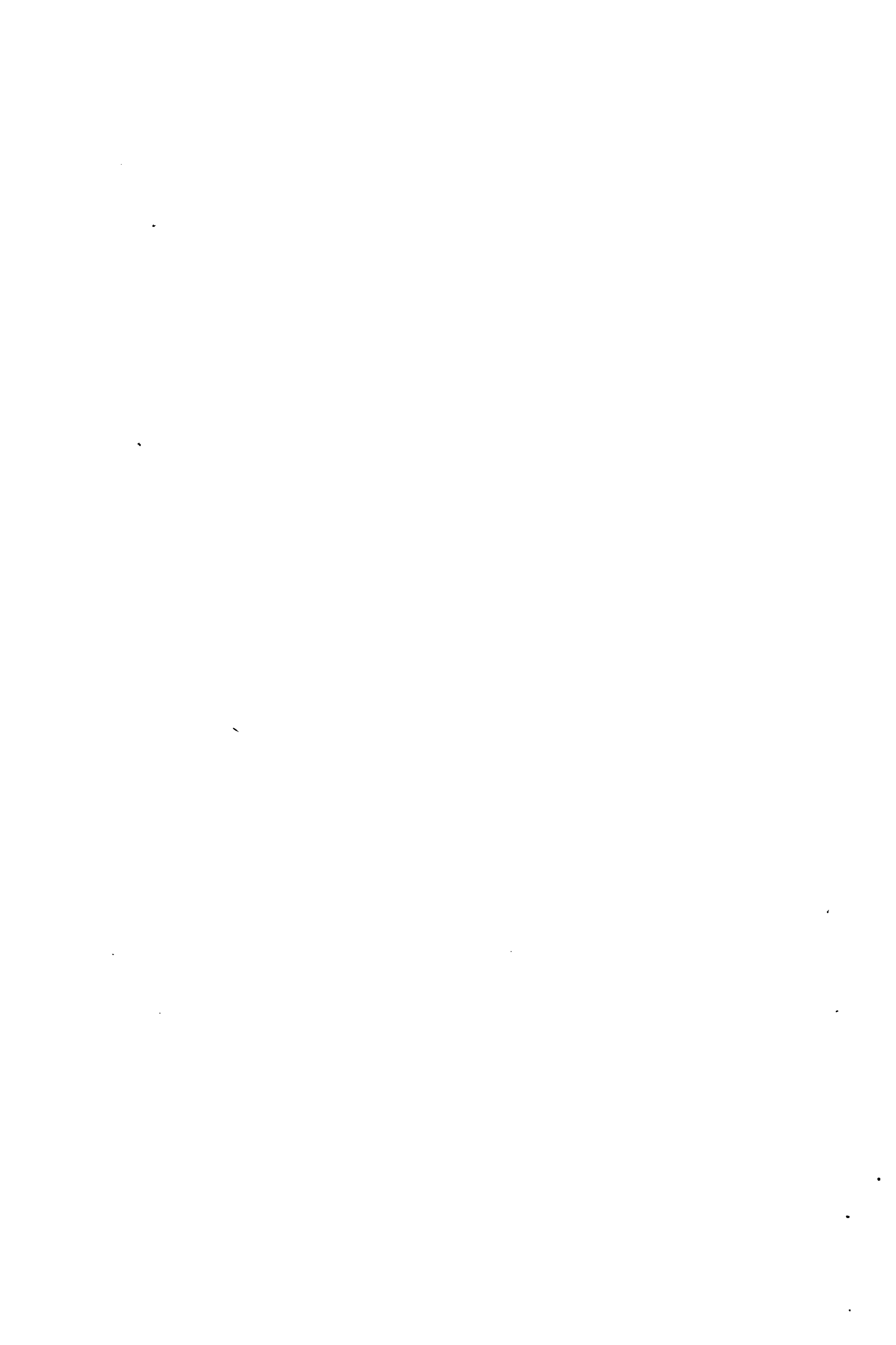
إن إيراد نيتشه لـ «الألم» يجعل العلاقة إذاً تقفز إلى الصف الأول وهذا على حساب وجود الميتافيزيقيين. والعلاقة نفسها تجعل صراع القوى من أجل الهيمنة يقفز إلى الصف الأول، وبالتالي تبث قوتها النشيطة وماهيتها الإرادية في كل قوة («إن القوة الوحيدة الموجودة هي من جنس طبيعة الإرادة») خلافاً للقوة الفيزيائية، الميكانيكية، أو الديناميكية[3]. إن العلاقة تكشف في الأخير عن ماهية القوى الانفعالية بدئياً (القوة يجب أن لا تعرّف في ذاتها وإنما تعرف كفعل - في)

(1) FP, XI, 36 (31).

(2) FP, XIV, 14 (80).

(3) Cf, La généalogie de la morale, I, § 13.

التي يتمثل فيها فعل القوى المتبادل. وهي ماهية تطابق التحديد الأول لمعنى كلمة إرادة في عبارة إرادة القوة: إنه لا توجد إرادة إلا في الفعل - في المتبادل للقوى الذي يحدد اتجاه تنامي القوة أو تناقصها، وكذلك، وفي الوقت نفسه، البُعد الانفعالي لكل قوة في علاقة أو ذات علاقة.



الفصل الثاني

الوجود كعلاقة

فعل مضاد ومقاومة:

«عالم علاقة»

كل ظاهرة في العالم هي، على الأقل، علاقة بين قوتين: إحداهما تهاجم والأخرى تقاوم. والتعبير البسيط عن إرادة القوة هو الثنائية؛ فكل قوة تدخل في صراع مع قوة أخرى. وهذا الصراع يلقي بضوئه على كل القوى الأخرى. إن الثنائية هي الحد الأدنى فقط الذي انطلاقا منه يمكن التفكير بمفاهيم إرادة القوة. وكلمات نيتشه في هذا الموضوع واضحة: «لا يمكن أن تظهر إرادة القوة إلا من خلال علاقة مقاومة؛ إنها تبحث عمن يقاومها»[1]. «وتبحث عن المواجهات، والصراعات. إنها تبحث إذاً، ونسبياً، عن وحدات عليا... محددة»[2]. والوحدة السامية يجب فهمها كوحدة تضم علاقة قوى، أي هجوم ومقاومة، فعل ورد فعل.

إن الصورة الأكثر عمومية لإرادة القوة هي إذاً الفعل- ضد قوى ومقاومة هذه القوى لها. ولو أردنا وصف ما يحصل لكل قوة من خلال إرادة القوة كعلاقة، فإنه يجب القول إن كل قوة تبسط هيمنتها

FP, XIII, 9 (151). (1)

FP, XIV, 14 (80). (2)

وتسلطها على القوى الأخرى في الوقت نفسه الذي تقوم فيه القوى الأخـرى بمقاومـة هـذه القـوة. ولذلـك فإن عزل أية قوة ليس له معنى يذكر. إن كل ظاهرة في العالم يجب اعتبارها كتعبير عن مباراة وصراع قـوى بعضهـا ضـد بعـض. فـإذا ما وجدنا وحدة في الظاهرة، فإنها لن تكون أبداً سوى وحدة تضم قوى تلعب، و«تكوناً لهيمنة تعني الواحد، لكن لا تعني إحدى (القوى)»[1]، والشـيء نفسـه يصدق على العالم في كليته، فهو ليس إلا عالما من علاقات القوى: «لا يوجد عالم في ذاته: إنه أساساً عالم علاقة (Relations - Welt)»[2].

إن هذا التهديم للوحدة الأساسية للوجود نجده مستهدفاً بوضوح فـي العديـد مـن نصـوص نيتشـه. وهو تهديم أعد لتوجيه اتهام شـامل ضـد وجهـة النظـر العقلانيـة التـي تؤمن بالوحـدة، والجوهر، والعلية، والوجود[3]. يجب التمهل إذا أمام معنى تفجير الواحد في فلسفة نيتشه. لقـد كان الفلاسـفة يلجـأون عـادة لتعليـل «الفائض الهائل من الصور» إلـى «أصـل هـو وحـدة أولـى أو بدئية»[4]. أما تعليلنا النفسـي: فيتمثل في الصعود إلى إرادة واحدة وأولى، وإخراج العالم من هذا الأصل. لقـد اسـتعرنا مفهومنـا عـن الوحـدة من مفهوم الأنا، وكان ذلك «أقدم اعتقاداتنا»[5]. إن وحدة دينية، ووحدات سببية وذرية تنقل خارج ذواتنا وحدتنا النفسية، لكنها لا تفسر أي تحول، أو تبديل.

مـا هـو بدقـة العالـم الـذي يدعـي نيتشـه تعيينـه خـارج الواحـد الأصلي؟ هل هو ببسـاطة إثبات تنوع أو تعدد القوى؟ إننا نشـعر أن

(1) FP, XII, 2 (87).

(2) FP, XIV, 14 (93).

(3) Crépuscule des Idoles, «La raison dans la philosophie», § 5.

(4) FP, XIV, 14 (121).

(5) FP, XIV, 14 (79).

نيتشـه لا يقـوم إلا بتأخيـر المشـكلة بتجزئـة أو تدميـر الواحـد. إنـه لا يكف عن الهروب من هذا التصور البذري، أو النطفي، للأشياء: فهذه الذرات، وهذه الذوات، وهذه الإرادات ليس سوى الموجودات التي أنتجها اعتقادنا المنيع في العلية، في مستودع إرادي للفعل، في إرادة فاعلـة[1]. إن حلـه، علـى العكـس، يتمثل فـي الزج بالمتعدد في علاقة أو إغراقه في علاقة قوى بدونها لا يساوي شيئاً. لقد قيل في معظم التأويلات إن إرادة القوة ليست سوى القوى، وبالتالي فإننا إذا انتزعنا علاقة القوى التي تمثل ماهيتها المتبادلة، فإنه لن يكون لإرادة القوة وجود. إننا لا نستطيع إذاً تجريد إرادة القوة من القوى، ولا تجريدها من العلاقة. ولذلك فإن مماثلة القوة بإرادة القوة لا يمكن أن يؤدي إلا إلـى طريـق مسـدود. سـتتناثر إرادة القـوة، فجـأة، إلى رغبات عدة في القوة، عندما تكمن كل ماهيتها، على العكس، في العلاقة الكلية للقـوى التـي تجـوب كل العالـم. ومـاذا يبقـى عنـد حذف كل شـيء، وكل ذات، وكل جوهـر؟ إنـه لا تبقـى قـوى، ولا علاقـة مثاليـة، لكـن «كميات دينامية ذات علاقة متوترة مع الكميات الدينامية الأخرى»[2]. وإذاً، فإن «الوجود» و«الشـيء «لا يبدوان سـوى كـ «مفاهيم لعلاقة» .(als Relationsbegriff)

إنه حيث تتقدم وتسـود العلاقة، فإن مكانة الوحدة لا تظل هي نفسـها. إن «عالـم العلاقـة» سـيكون موجـوداً بـدون وحدة أخرى غير الوحدة التي يعبرها المتعدد كما يشير إلى ذلك نص متأخر يعود إلى جوان-جويليـة 1885: «قـوة متواجـدة فـي كل مـكان، واحدة ومتعددة مثل لعبة للقوى، ولعبة موجات البحر في مدّها وجزرها، مثل محيط

FP, XIV, 14 (98). (1)

FP, XIV, 14 (79). (2)

مـن القـوى العاصفـة فـي فيـض دائـم وفـي تغير أبدي، وفـي مدّ دائم (...)»[1]. في هذا النص، ترتبط الوحدة بالمتعدد ارتباطا وثيقا، ترتبط بـ «لعبة القوى وموجاتها»، وبالمد الدائم. الوحدة جردت من طابعها الأساسي: إنها ليست أولى. وحتى تعدد القوى ليس هو الآخر أولياً أو بدئياً. إن ما هو موجود هو الواحد - المتعدد أو التعددية - الواحدة، حسب قول برغسون؛ أي تعددية مفهومة دائماً كعلاقة باطنية للصراع والمنازلة، وكتحول دائم.

لقـد كان مولر-لوتـرMüller- Lauter علـى حـق حيـن قـال في هـذا الصـدد: «إن إرادة القـوة هـي تعدديـة قـوى طابعهـا العلائقي هو الصـراع»[2]. إذا كانـت إرادة القـوة تعيّـن «كل وحـدة منظمـة من كمية القوة»، فإنه يصبح واضحاً إذاً أن «تعدد كميات أو مقادير القوة يجب أن لا يفهم ككثرة من المعطيات النهائية، والغير قابلة للاختزال كمياً، وبمعنى آخر؛ يجب أن لا يفهم كتعدد لمونادات غير قابلة للقسمة»[3]. إن انتقالات القوة داخل التعضيات غير المستقرة لا تجعلنا ندرك أي فـرد، وأي مقـدار مـن القـوة غيـر قابل للقسـمة. إن نيتشـه بحديثه عن إرادة القوة بصيغة المفرد (إرادة القوة)، وحيث أن كل ظاهرة ليست سـوى وحدة مؤقتة لمجموعة من القوى، يبدو أنه أراد الإشـارة إلى «الصفة الوحيدة التي يمكن اكتشافها»، أي ما يُظهر إرادة القوة في كلية الواقـع، كمـا يذهـب إلـى ذلك مولر-لوتر. وهـذه الصفة، كما يضيف هذا الأخير، ليست إذاً لا الواحد،[4] ولا مبدأ، ولاens ميتافيزيقي، ولا

---

(1) FP, XIV, 14 (103).

(2) FP, XI, 38 (22).

(3) Müller- Later, Physiologie de la volonté de puissance, Editions Allia, 1998, P 47.

(4) Ibid., p 50.

حقيقة جوهرية نظراً إلى هذا السبب؛ وهو أنها لا تظهر إلا في وقائع عينية متعددة، ولا تشير إلى وجود عام: «(إننا لا نجدها إلا في وجود عيني متعدد يستحيل الإحاطة به في كليته»[1].

لكن هل من الضروري، إضافة إلى ذلك، القول إن لعبة القوى هي لعبة إرادات قوى؟ ألا يعني ذلك من جديد ردّ إرادات القوى إلى ذرات من القوة غير قابلة للاختزال، وإلى قوى منفصلة؟ ألا يعني أيضاً رفض إعطاء معنى للبناء المتماثل لإرادة القوة؟

إن إرادة القوة يمكن أن تقال بالمفرد لأنها، تحديداً، الماهية العلائقية التي تمظهر كل شيء. ولا يمكن أن تقال بالجمع إلا بالتفريع باعتبار أن كل ظاهرة هي التعبير المعقد عنها: الحياة، الإنسان، الفن، الثقافة، الخ. ولهذا فمن الضروري تمييز الماهية العلائقية لإرادة القوة، التي بدونها لا يمكن أن يفهم أي تحول، أو حركة، أو صيرورة، أو قوة محركة للعالم، ولا يمكن أن تنشأ الظواهر المؤلفة من العلاقات الجهوية لتراكم القوى. في كل مكان، وفي كل نقطة من الوجود، لا يوجد شيء، أو ذرة، أو قوة، إنما توجد علاقات قوة. لكن، وبما أن كل ظاهرة هي إرادة قوة، فإنه يمكن الحديث أيضاً عن «إرادات قوة متعددة».

إن المهم هو تفادي الاعتقاد أن وحدة إرادة القوة هي نظير التفرد. وبما أن إرادة القوة تظهر أو تتجلى في كل ما هو موجود بالطريقة نفسها، وتحت البنى الثلاث الأساسية (الإحساس، والتفكير، والإرادة كما سنرى) معبرة عن معناها العلائقي الوحيد، فإن قانون ظهورها أو بروزها يجعلها لا تظهر أبداً في شكل «واحد» لكن، ودائماً، في شكل علاقة: لا توجد إرادة واحدة. إننا نلاحظ، في مجمل الظواهر

(1) Ibid., p 59.

التي نواجهها، علاقات زيادة ونقصان، تقبل ونفور، وليس ذوات، ومونادات، ونقاط مادية. إننا لن نعثر على إرادة القوة إلا حيث توجد لعبة القوى. لذلك يجب أن نأخذ بجدية قول نيتشه: «لا توجد إرادة؛ إنما توجد انفجارات للإرادة تزداد قوتها أو تنقص باستمرار»[1]. وحتى تشكيلات الهيمنة في أعلى التراتب كما نجدها في الحياة العضوية أو في الجماعات الإنسانية المختلفة ليست وحدات عددية. إنها ليست وحدات إلا «باعتبارها تعضية ولعباً جماعياً» يشير إلى «الواحد» دون أن يكون وحدات[2].

لنذهب بعيداً الآن: إن الاستعمال المتأخر لعبارات «إرادة ضعيفة»، و«إرادة قوية»، يعتبره نيتشه نفسه سهولة يمكن أن تؤدي إلى الالتباس لأن مثل هذه العبارات تتضمن فكرة أن الإرادة يمكن أن تكون حقيقة تامة، نفسية، علية، جوهرية[3]. لماذا يكرر نيتشه بالفعل وعادة: لا توجد إرادة؟[4]بالطبع، يجب أن يفهم من هكذا تكرار إثبات أن الملكة التي تسمى إرادة نفسية لا وجود لها، وأنها واقعة معقدة. وباعتبار أن الإرادة النفسية هي، ككل الأشياء، حدث لإرادة القوة، ولأن كل واحدة من أفعال الإرادة المزعومة يجب فهمها كعملية علائقية تحدد اتجاه إرادة القوة، فإنه يجب الاستنتاج من ذلك، كذلك، أن إرادة القوة أيضاً لا وجود لها كذات أو ماهية فريدة. إن نعت «إرادة

(1) La volonté de puissance, II, 58, Paris Gallimard, «Tel», (1995) ترجمة Geneviève Bianquis أفضل من FP، XIII، 11 (73) التي تبدو ترجمتها بالنسبة لـ «Willens–Punktationen» مسكلجة كثيراً: «هناك مشاريع للإرادة تزيد أو تنقص من قوتها باستمرار».

(2) FP, XII, 2 (87).

(3) FP, XIV, 14 (219).

(4) FP, IX, 3 (277), 24 (15), 24(32 et 34) ; X, 26 (254), 27 (1) ; XI, 34 (53 et 55) ; XIII, 11 (73), etc.

ضعيفة» و«إرادة قوية» لا يشير إلا إلى الحالات المختلفة للعلاقة بين الانفعالات، وبالتحديد يشير إلى تنسيق أو غياب للتنسيق، الخواء أو الكون، الفوضى أو النظام، ولا يشير إلى حقيقة.

يجب علينا إذاً أن نتتبع بأمانة ما يظهر من خلال النصوص العديدة، وأن نعتبر أن إرادة القوة هي أساساً عرض لأنطولوجيا العلاقة. إن تقويم إرادة القوة انطلاقاً من هذه الظاهرة أو تلك يؤدي، في جميع الأحوال، إلى تقويم اتجاه مسار علائقي، أي توجهه نحو التفكك، والانحلال، وتعدد مراكز القرار، أو توجهه نحو مركز جاذبية، أو عنصر مهيمن، أو سيطرة جلية. ستكون مهمة الجنيالوجيا تقدير اتجاه إرادة القوة في كل عملية علائقية. لكن هذا التقدير لن يكون مستقلا عن الأفكار الفاعلة في هكذا مسار وعن الخصائص الانفعالية التي تظهر منه.

إن نيتشه لم يتوقف عن القول: لا توجد البتة ذرات، ولا مونادات، ولا وحدات قوة في الصيرورة[1]. إن إدراك الوجود كعلاقة قوة يشير إلى أن الظاهرة الأكثر بساطة تم اختراقها، سابقاً، بواسطة الاختلاف بين قوتين، وبواسطة الصراع بين هذه القوى المتنازعة على السيطرة والهيمنة[2]. هكذا نفهم لماذا يتحدث نيتشه، في الوقت نفسه، عن إرادة قوة بصيغة المفرد وبصيغة الجمع: يوجد معنى واحد وفريد لإرادة القوة هو أن تكون هذه الأخيرة علاقة، لكن علاقة لا تفهم إلا من خلال التعدد الانفعالي للقوى؟ نفهم، أيضاً، أنه لم يكف عن الترديد بأنه لا توجد إرادة لكن علاقات، وانفجارات للإرادة: أليس الحديث عن إرادة ما هو، أخيراً، وصف لما هو غير قابل للوصف؟

(1) FP, XIII, 11 (73).

(2) FP, XIII, 11 (91).

وجعلها ذاتاً أو شيئاً؟. والحال أن نيتشه يؤكد العكس: إن إرادة القوة ليست ذاتاً أو شيئاً، ولكنها وجود هو بمثابة علاقة قوى.

ولأننا لا نجد وجوداً في ذاته، ولا ذاتاً، ولا جوهراً، فإنه يجب أن نقول إن كل الظواهر هي علاقات قوى عديدة يسعى بعضها إلى السيطرة على بعض. لنقرأ حرفياً قول نيتشه: «إن العلاقات هي التي تؤسس الموجودات»[1]. إننا إذا نزلنا إلى حيث لا يوجد أي كيان عضوي تكوّن بفضل لعب القوى هذا، وإذاً إلى اللاعضوية، فإننا سنعثر أيضاً على لعبة القوى، وعلى إدراكات للقوى، لكن بدون وحدات ظاهرة، وبدون تعضية مستقرة. وحتى في الكيمياء سنجد أن «كل عنصر يمد قوته إلى أبعد مدى ممكن»[2]. إن الوجود على امتداد مساحته هو لعبة قوى، وتعدد ومراكز قوى، وإذاً وأيضاً انفعالات، وإحساسات، وإرادات.

إن التصور النيتشي للوجود-علاقة يعارض بشدة الجوهرانية التي تسود في الفلسفة الغربية. يعزى عادة إلى نيتشه فلسفة المتعدد، «الفوضى الكونية»، وعادة ما يتم توسم فلسفته بفلسفة الاختلاف بدون الإلحاح على أن كل هذا يتطلب ترسيخ الوجود كعلاقة. إن جمهرة القوى التي تسكن العالم ليست فوضى فقط، بل إن لها قانوناً حديدياً أو صلباً يسميه نيتشه وتحديداً «إرادة القوة». وإلى أولئك الذين يعتقدون أنه من الجذري، لمهاجمة الميتافيزيقا، تبديد الوجود وتجزئته إلى ذرات عدة من القوى، يجب الرد بأن المتعدد لا يضاف إلى الوجود، ولا يعوضه. إن كل شيء يتغير، لا لأن التعدد موجود، لكن لأن العلاقة هي وجود: المتعدد ليس أولياً؛ إنه الوجه المتحرك للعلاقة.

---

(1) FP, XIV, 14 (122).

(2) FP, XI, 34 (51).

إن المتعـدد لـم يكـن متعارضـاً أبداً مع جوهرانية أنطولوجية. إن المتعـدد هـو متعـدد الخـارج الـذي ليـس له أية علاقة مـع الصيرورة. فطالما نعتقد أن المتعدد يمكن أن يبدد الوجود من الخارج، وطالما نتخيل أن المتعدد إكثار على حسـاب الوجود، والجواهر، والأنماط، والـذرات، والـذوات المختلفـة، وطالما نرى حقيقة المتعدد في تبديد الوجـود بـدل أن نراهـا فـي العلاقـة، فإننـا نفوت النقطة الأساسـية في أطروحة نيتشه التي ترى أن: المتعدد هو ما تظهر من خلاله العلاقة، إنه لا يسـبقها. ولهذا كانت كل أنواع التعدد انفعالات، وقوى معقدة متبادلة التأثير. إن فهم إرادة القوة يتبدل كلياً بمجرد ما نقبل بتخليصها أو تحريرها من كل التأويلات المجوهرة، وبالتالي تخليصها من تعدد خارجي كالأشياء، والمونادات، والذوات. إن الوجود يجب أن يفهم أولاً كعلاقة قوى لا تحصى أو لانهائية من علاقات القوى؛ ما يعني أن وجود العالم «مختلف أساسـاً في كل نقطة»، أو يعني، أيضاً، أنه لا وجود لوجود بمعنى الكلمة، ولا لعالـم في ذاته، وإنما هناك وجود لـ «عالـم علاقة»[1].

ست نتائج مترتبة عن أنطولوجيا العلاقة:

النتيجة الأولى: عالم علاقة ولا توازن. يحدد نيتشـه كل مقدار مـن القـوة «بالأثـر الـذي ينتجه ويقاومه»[2]. ولهذا السـبب فإن تعريف مقـدار مـن القـوة لا يمكـن أن يكـون عددياً بحتـاً؛ لأن هـذا المقدار نفسـه نسـبي بالنسـبة لمقـدار آخـر مـن القـوة: لا يوجـد أي مقدار من القوة غير مكترث بغيره (...). إن وجوده محدد انطلاقا من الغيرية، وانطلاقاً من الاختلاف عن مقدار آخر: «إن مقدار القوة يحدد ماهية

(1) FP, XIV, 14 (93).

(2) FP, XIV, 14 (79).

(Wesen) المقـدار الآخـر مـن القـوة: أي بـأي شـكل، وبـأي عنف أو ضـرورة يفعـل أو يقـاوم»[1]. يمكـن القـول، كذلك، إن الماهية الأولى لإرادة القوة تكمن كلها في أثر متبادل، في عدم انتهاك علاقة القوى، وفـي «علاقـة توتـر» بيـن مقاديـر. لنلاحظ، ونحن في هذا المجال، أن المعجم الماهوي المستعمل عادة هنا قد حرّف عن معناه. إن الماهية (Wesen) لا تحيل إلى ذات تامة، لكن إلى علاقة شاملة، كما في هذا القول لنيتشـه: «إن ماهية مقادير من القوة تتمثل في مدى ممارسـتها لقوتها على مقادير القوة الأخرى»[2].

لا يمكن، في هذه العلاقة، أن تكون القوى متساوية أو متعادلة أبداً؛ لأنها لا تسبق العلاقة ولا تشكل وحدة لقياسها. إن فكرة تساوي القوى تأتينا، في الحقيقة، من الميكانيكا والسـيكولوجيا. فالميكانيكا تدافع عن فكرة حفظ مقدار القوة وبالتالي تجعل العلة والأثر متماثلين: «لقـد أفـرغ العلـم مفهـوم العليـة من معناه بأن حوله إلى صياغة رمزية تجعل المرء لا يبالي بمعرفة في أية جهة تكون العلة أو يكون المعلول. يقـال إنـه فـي حالتيـن معقدتين (كوكبة من القوى) تبقى مقادير القوى متسـاوية»[3]. والسـيكولوجيا تتحمل المسـؤولية، وليس أقل من العلم، مادامـت هـي التـي جعلـت فكرة العلية التـي تنطلق من القناعة الذاتية التي ترى أننا «نحن أنفسنا علة»، قابلة للتصديق، بينما ليس كل حدث علة أو معلول. في العلاقة لا يعد أي شيء علة؛ لأن مفاهيم العلاقة متزامنة، ولهذا السبب «من المستحيل أن يوجد تعاقب زمني: يتزامن صعود التوتر هنا مع تراخيه هناك»[4]. إن التأويل العلّي هو وهم نفسي

(1) FP, XIV, 14 (93). تغيير في ترجمة Wesen.

(2) FP, XIV, 14 (81).

(3) FP, XIV, 14 (98).

(4) FP, XI, 24 (36).

وقد جُعل ضرورياً: فمادام شيء ما قد تغير، فمن اللازم محاولة فهم وشرح هذا التغير.

لقد عارض نيتشه هذه المحاولة لرد أصل الحركة والتغير إلى العلية بإرادة القوة، ما يعني أن كل طاقة، وكل تغير أو تبدل، وكل حركة لا يمكن فهمها إلا داخل إرادة القوة. وهنا أيضاً يعارض نيتشه خارجانية التأويل العلي المسئولة عن مشروع تحويل القوى إلى صيغ أو معادلات، وتسويتها بالرؤية الباطنية التي تشتق معنى الحركة من رحم العلاقة المشكلة للقوى. وحيث أنه تم الاعتراف بأن «كل قوة محركة هي إرادة قوة»، فإنه ليس من الضروري الاعتراف بأية «قوة فيزيائية أخرى، أو ديناميـة، أو نفسية»[1]. وبما أن كل قوة محركة ليست ماهية فريدة، لكن حركة متعددة، وإذاً طاقة إنجاز معقدة، فإنه لا يمكن تفسير أية ظاهرة بتساوي مقدار القوى الذي تفترضه الميكانيكا. إن نيتشه يوحد بين هذين الاعتراضين ضد الميكانيكا: «إنه في علم عصرنا، حيث ردت علاقة، العلة والمعلول إلى صيغة برهانية مع الرغبة في إثبات أن نفس مقدار القوة يوجد في كل جهة من الجهتين، تغيب القوة المحركة: إننا لا نهتم إلا بالنتائج، التي نعتبرها متساوية في المحتوى والقوة، ونمتنع عن التساؤل عن العلة التي سببت التغير»[2].

والحال أن مركز الحركة، مصدرها، هو علاقة القوى التي تعطي الدفع الذي انطلاقاً منه «تنتشر إرادة القوة»[3]. هل تريدون مثالًا عن

---

(1) FP, XIV, 14 (121).

(2) Ibid.

(3) FP, XIV, 14 (98):

«أحتاج لـ «إرادة القوة» كنقطة انطلاق، وكأصل للحركة. ومن ثم، لا يمكن تحديد الحركة من الخارج – ليست معلولة».

المرور أو الانتقال من لحظة إلى أخرى لا يتم إدراكه بواسطة التصور مخطط الإظهار التابع للعلية؟ إنه يكفي الانطلاق من صراع بين قوى غير متساوية، والذي يحدد حالة في القوى، لمشاهدة علاقة أخرى لهذه القوى تحدد في اللحظة التالية حالة أخرى. «المهم هو أن العوامل المتصارعة تخرج من الصراع بمقادير إضافية من القوة»[1].

هكذا تحصلنا إذاً، من خلال المقاربة التاريخية، على التعبير الأكثر وضوحاً لإرادة القوة من خلال مفاهيم المقدار أو الكمية التي تحتوي دائماً على علاقة أنطوجينية. ومنه، يمكننا أن نستشف القرابة والاختلاف بين إرادة القوة والصيرورة. إن التأثير المتزامن للقوى على بعضها البعض يحتوي بالضرورة على حالة عالية من الاستقرار هي مصدر الصيرورات التي لا تحصى، وهذه الحالة هي الخاوس أو الفوضى أوالخلاءChaos الذي يمكن أن تنشأ عنه في كل لحظة عوالم لانهائية. إن إرادة القوة هي القانون الجواني أو الحميمي للصيرورة، الذي بدونه كل صيرورة لن تكون ممكنة، ولكنه في ذاته ليس صيرورة محددة ولا يخضع لأية صيرورة: «لا يمكن أن تكون إرادة القوة قد صارت»[2].

إن وضع ماهية الوجود كإرادة قوة وكعلاقة لا متبادلة بين قوى ينحت حفرة في الصيرورة. وبالفعل، فإن الصيرورة تقتضي اللاتماثل، والقطبية، والتعدد، وتعني أيضاً الاختراع، والإبداع، والحل الدينامي للتوتر: «فكل ما يجري، وكل حركة، وكل صيرورة هي تثبيت لروابط ودرجات القوى باعتبارها نزاعاً»[3]. إن استبدال فلسفة الصيرورة بفلسفة الوجود يمر هكذا، وحتماً، عبر هدم الجوهرانية (الروح

FP, XIV, 14 (95). (1)

FP, XIII, 11 (29). (2)

FP, XIII, 9 (91). (3)

والمـادة) لصالـح واقـع تتمثـل كل ماهيته في علاقات قوى. إن نيتشـه يعارض المكان والجوهر، والعلل والزمن المتتالي، والفراغ والذرات، وأسـطورة الخلـق كمـا فـي الطبيعانيـة الفيزيائيـة، ويضع في مكان كل ذلـك، خـلال شـتاء 1883-1884، «الإيقـاع الحـي» للعالـم الذي يقع على عاتق إرادة القوة جعله بديهياً[1]. إن كون «شـيء جديد تماماً لا يتوقف عن الحدوث» سيكون هو «الشيء الوحيد الذي يمكن فهمه»[2] وهذه الواقعة المكتشـفة في مجالات الحياة النفسـية والحيوانية، في الإبداع الفني والتناسل العضوي؛ وهي مجالات تكشف عن رغبة في الهيمنة، يجب أن تسري أيضاً، تبعاً لفرضية إرادة القوة، على مجمل الصيرورة[3]. وبعبارات أخرى، يبدو لنا أن نيتشه لم يستطيع أن يثبت غير الأطروحة التي تقول إن الصيرورة وحدها وجود، ولكن مع القول إن وجود العلاقة فقط يمتلك قيمة. إن نيتشـه لم يكن بإمكانه إثبات ذلك لو لم تكن لديه فكرة محددة عن إرادة القوة، تتمثل في اعتبارها عمليـة تنـازع خـلاق باسـتمرار. لكـن ما المعنى الـذي يجب إعطاؤه، بالفعـل، لأطروحـة نيتشـه المشـهورة التـي تدّعي أنهـا تطبع الصيرورة نفسها بطابع أنطولوجي في الفقرة التي تقول: «إن طبع الصيرورة بطابع الوجود- هو إرادة قوة سامية؟»[4]. في هذه الفقرة هناك، بالإضافة إلى ما سـبق، حديث عن «الصيرورة» كـ»اختراع، وإرادة، وإنكار للذات، وتجاوز لها: لا وجود للذات ولكن لفعل، وواضع خلاق». فما الذي سيكون وجوداً في الصيرورة غير إرادة القوة ذات الشكل المتماثل في كل ما يجري؟ وبأية عملية ستتم هذه الانطلجة للصيرورة إن لم تكن

FP, IX, 24 (36). (1)

FP, IX, 7 (64). (2)

FP, IX, 7 (107). (3)

FP, XII, 7 (54). (4)

إرادة القوة، مرة أخرى، هي رحم التوالد، و«الإيقاع الحي»؟.

ألا يثبت نيتشه مرة أخرى أنه يجب، ضد الميتافيزيقا، إدخال فكرة عن الحقيقة تسمى «عملية in infinitum»، «تحديدا فعالاً»[1]؟ ويضيف أن هذه ستكون هي الكلمة الدالة على إرادة القوة، ولكن كلمة غير جديرة بكل صيرورة واعية. إنه مع العلاقة الأنطوجينية التي تعتبر بمثابة إرادة القوة، نسجل بالفعل، وبالنسبة لمجمل الأشياء، علاقات نماء وانحلال، في الحياة طبعاً، ولكن خارج الحياة أيضاً؛ حيث لا تنطبق هذه العلاقات على العضويات، ولا تتصل بواسطة الذاكرة، ولا يكون تطورها قد بلغ بعد الأنواع. إن هذه العلاقات المتباينة والتفاضلية تسم وجود الصيرورة، الذي يحتوي كل الصيرورات، لكنه لا يشير، في حد ذاته، إلى أية صيرورة محددة.

إن فلسفة نيتشه هي فلسفة العلاقة؛ حيث لا يمكن تصور أي شيء خارج المقاومة، وهي حركة مضادة، وانجاز مضاد. هذا، ولأن إرادة القوة ليست وجوداً ولا صيرورة، وليست هذه الوحدة الساكنة، ولا هذه الصيرورة المحددة، بل هي نزاع خالص محتمل للقوى، فإن الصيرورة يمكن أن تنتج عنها. وبعبارات أخرى، تعادل إرادة القوة البنية الجينية ولا تعادل الصيرورة؛ لأنها لو كانت معادلة للصيرورة فإن الخطر سيكون حينئذ في جعل هذه الأخيرة الصيرورة الوحيدة الممكنة، وبالتالي ترك الباب مفتوحاً لإعادة إدخال كل المفاهيم الميتافيزيقية. صحيح إن نيتشه كان قد حاول في كثير في المرات أن يطابق بين إرادة القوة والصيرورة، ومحو كل تمييز بينهما، لكن من الضروري بالنسبة لذلك الذي يريد أن يقلب مفهوم الوجود، ويجعل من الموجود ظاهراً أن يبين أنه لا شيء يظل خلف إرادة القوة: إن

FP, XIII, 9 (91). (1)

الغموض المتصل بالبحث عن وجود للصيرورة يخلف آثاراً محسوسة باستمرار. ومع ذلك فإن إرادة القوة لا تتطابق مع هذه الصيرورة، ولا مع صيرورة ما، وأكثر من ذلك لا تتطابق مع ماهية ميتافيزيقية، ولكنها تتطابق مع العلاقة الباثولوجية للقوى التي تنبثق عنها صيرورة: «إن إرادة القوة ليست وجوداً (Sein)، ولا صيرورة (Werden)، ولكنها ألم أولي، لا ينتج عنه سوى صيرورة، وتأثير في...»[1].

إن النتيجة النظرية الأولى للفكر النيتشوي تتمثل إذاً في فصل إرادة القوة عن كل النماذج الجوهرية للوجود: إن ماهية الوجود (إرادة القوة) هي عبارة عن علاقة غير متماثلة للقوى، وفوق ذلك هي عبارة عن علاقة غير متساوية وغير ثابتة للقوى. وإذا نحن اخترقنا رواسب اللغة، وروتين الإحساسات، والعين، والسيكولوجيا، والميكانيكا، فسوف لن نعثر سوى على مقادير من القوة؛ أي علاقات قوة في حضور، وباختصار لن نعثر سوى على «عالم العلاقات» هذا (Relations–Welt)، الذي كنا قد تحدثنا عنه سلفاً[2].

هذا، وإذا كانت الميتافيزيقا هي، قبل كل شيء، عبارة عن افتراض وجود توازن، واستقرار، وتساوٍ، فإن الصيرورة غير ممكنة بدون التقاء القوى، التي تسعى كلها إلى الهيمنة، لكنها لا تقدر على ذلك في الوقت نفسه. إن كل نقطة من الطاقة في العالم هي تباين في القوى، وعلاقة بين مقادير مختلفة من القوى، وعلاقة بين اختلافين. وعندما يتم تحديد هذا الإطار، فإن الذي سيعد معتبراً في الانقلاب النيتشوي هو كونه رأى مباشرة في العلاقة المكونة للصيرورة لا تناظراً ضرورياً. إنه لا يوجد توازن في العلاقة (وبالتالي في الطبيعة

FP, XIV, 14 (83). (1)

FP, XIV, 14 (93). (2)

والصيرورة)، لأنه لا يوجد تماثل في أي مكان، بل تُوجد اختلافات في العظمة، والمقادير التي تمنع العلاقة من أن تتجمد أو تتصلب، ماعدا بعض الاستثناءات المؤقتة في الحياة العضوية والحياة التاريخية. إن كل صيرورة تفترض علاقة من عدم التناظر، وعدم المبادلة بالمثل. ولذلك يجب دائماً الحذر من أولئك الذين يسعون وراء التبادل بالمثل، ويرون فيه قيمة، أو الذين يؤسسون عليه كل علاقة إنسانية. ألا نرى، في نظر نيتشه، كم يدخل من «الابتذالية» في هذه الفكرة عن تعويض أبدي بين الأشياء، أو في الفكرة الأخلاقية التي ترى أن الفعل يبرّر دائماً شيئاً ما[1]؟ إن اللاتبادل يعني اللاتوازن، واللامساواة، والهيمنة، والخضوع، والأعلى، والأدنى. والتمييز الارستقراطي ليس له أساس آخر غير قانون إرادة القوة، أما المساواة الحديثة فليس لها من دافع آخر غير إنكار حقيقة إرادة القوة بدافع من العجز: «فأن تكون نفس مساوية لنفس أخرى - أو أن تكونا متساويتين: إنما هو نوع من الحماس المتفائل الأكثر سوءاً. ونقيض ذلك هو المطلوب أو المرغوب فيه، أي أكبر اختلاف ممكن، وبالتالي صدام، وصراع، وتناقض: إن ما هو مرغوب فيه هو الواقع، لحسن الحظ»[2].

النتيجة الثانية: إرادة القوة غير قابلة للحساب أو القياس. لا يمكن لأي حساب أو قياس أن يتقدم على العلاقة بين القوى أو يسبقها. إننا، إلى حد الآن، لم نول مفهوم القوة كما فهمه نيتشه العناية الكافية. إننا نعلم فقط أن علاقة من اختلافات تحدد الماهية المتبادلة للقوى، وأن القوة لا يمكن أن توجد خارج أية علاقة كانت، أي خارج مظهر عملية باطنية. لكن هذه العلاقة من الاختلافات غير معطاة قبل العلاقة، فهي

(1) FP, XIII, 11 (128).

(2) FP, XIII, 11 (156).

الفرق الذي ينبثق عن العلاقة، ولهذا فهي غير قابلة للحساب، وإلا فإن لا شيء يمنع أيا كان من التنبؤ مسبقاً بالعلاقات بين القوانين، ولا يمنع بصورة مثالية رباً وضع سينوغرافيا كل القوى من تدبير أو تنظيم الكون. والحال أن نيتشه لا يتبع لايبنز Leibniz؛ فمفهوم الجوهر الفعال هو نقيض ما يريد أن يفكر فيه نيتشه. إن هذا الأخير لا يجعل من كل شيء جوهراً، ومن كل جوهر نقطة ميتافيزيقية، وقوة، ونقطة انطلاق الأفعال. إنه لا يرى أن تاريخ هذه القوى يمكن أن يصاغ في معادلة؛ لأنه لا توجد لديه فكرة Lex. insista، منقوشة على كل جوهر وتحدد خصائصه أو محمولاته وتاريخه الزمني. إن الجوهر اللايبنزي يفسر بواسطة معادلة تفاضلية من الدرجة الثانية؛ والتي هي بمثابة القانون الباطني لحركته، وعلة سلسلة الظواهر كلها.

لا يوجد لدى نيتشه جوهر، ولا شيء لديه يمكن قياسه رياضياً. إن إمكانية حساب العالم ترجع، في نظره، إلى إدخال «العلل» إلى العالم، باعتبارها: «أشياء جوهرية، أو شيئاً مطلقاً»[1]. والحال أن العلاقة التي تتمثل فيها إرادة القوة مختلفة تماماً عن كل الأمور المطلقة والجوهرية من هذا النوع. إن الحقيقة «الأولى لكل تاريخ» (Ur-Faktum) لا يمكن تعيين شكلها، في الواقع، ولا إدراكها، ولا حسابها[2] لسببين: الأول منهما؛ لأن تباين القوى يحتوي، بالتأكيد، على علاقات اختلافات في مقادير القوى، لكن المقادير لا تتجلى كمقادير إلا في علاقة القوى فقط، وفي تزامن التقائها تكشف القوى عن النماء أو الانحلال في القوة. وهذا التوجه لا يتجلى إلا داخل العلاقة عن بعد بين القوى، وبالتالي لا يمكن تحديد مقدراه مسبقاً.

(1) FP, XII, 7 (56).

(2) Par-delà bien et mal, § 259.

إن هجوماً فورياً ومتزامنا للقوى، يمثل مصدراً لصيرورة غير متوقعة، لا يمكن أن يكون أبداً قابلاً للقياس مسبقاً.

إن الحجة الثانية تشرح إذاً الحجة الأولى. إذا كان نيتشه حلم في بعض الأحيان «بتأسيس نظام علمي للقيم حسب سلم عددي وكمي للقوة»[1] فإنه لاحظ أيضاً محدودية مشروع كهذا: «إن المفهوم الظافر للقوة الذي بفضله ابتدع فيزيائيونا الله والعالم يحتاج إلى «بعد داخلي» أسميه «إرادة القوة» أي الشهية النهمة لعرض القوة؛ أو استعمال وممارسة القوة في صورة غريزة خلاقّة»[2]، غريزة تتولد بالنسبة لكل قوة خلال التقائها بقوى أخرى (قولبة القوة الأخرى، وإخضاعها، وإلحاقها بتوسعها). ولهذا فإن مفهوم إرادة القوة غير قابل للترجمة بمفاهيم فيزيائية. فمقادير القوة التي تظهر في العلاقة هي في الحقيقة تعبير عن صراع غير متوقع، بحيث لا يمكن لأي كان معرفة ما يمكن أن تكون عليه القوة خارج هذه العلاقة، وما يمكن أن يُظهر قوتها المبدعة والتشكيلية خارج هذه العلاقة.

لنلاحظ أن نيتشه لا يقول هنا إن كل قوة هي إرادة قوة، أو يجب إضافة شيء ما إلى القوة، كما يتصور دولوز[3]: إنه يؤكد أن كل قوة لا تُفهم إلا من خلال استعمالها ضد قوة أخرى، وإثباتها

(1) FP, XIV, 14 (105).

(2) FP, XI, 36 (31).

(3) Deleuze, Op.cit, p 56.

يتحدث نيتشه، في الفقرة التي سبق ذكرها، عن إرادة القوة «كبعد داخلي» للقوة، بينما يذكر دولوز، بالاعتماد على طبعة Wîrzbach لإرادة القوة (ترجمة Geneviève Bianquis) التي ظهرت سنة1937–1938 «إرادة باطنية» للقوة في الفقرة نفسها؛ لكن لا شيء ضمني بالنسبة للقوة. إنه لا توجد سوى داخلانية داخل علاقة بين قوى، والتقسيم الذي يتبع ذلك بين قوى غالبة وأخرى مغلوبة، أو بين إرادة قوية وأخرى ضعيفة إذا ما رغبنا في تحليل العلاقة.

وقتالها ضدها. لقد رد العلم الإرادة إلى القوة وقام بترييض كل الطبيعة بإحداث علاقات علية بين قوى منفصلة. والحقيقة أن العكس هو الصحيح، إذ القوة ليست مبدعة إلا في إطار مبارزة مع قوة أخرى. وهذه المبارزة غير ممكنة بدون توجه قوة إلى امتصاص قوة أخرى. إن القوة، في علاقة الصراع، حيث المجال الوحيد الممكن للامساك بها، كانت دوماً محاولة لاقتناص القوة الأخرى. لكن، مرة أخرى، توجه أو نزوع القوة غير أولي ومنفصل: إنه غير مرئي إلا ضمن وضعه في علاقة قوى. ولأن معركة القوى هذه لا تريد أبداً النزوع نحو التماثل والمساواة، فإنها لا تكف عن الحركة. التماثل والتساوي، أساساً العمليات المنطقية-الرياضية، لا يقدمان لنا أي عون لفهم علاقة الصراع والمبارزة.

هناك نص لنيتشه يلخص جيداً غياب العلية في علاقة القوى وتلقائية هذه العلاقة يقول فيه: «إن ما يسود، هو الطابع التلقائي المطلق لإرادة القوة. وتأسيس علاقات القوة لدى الإنسان (وقبل ذلك على مستوى الخلية) هو عملية متجددة باستمرار خلال تطور كل الكائنات التي تشارك فيه-إنه معركة، إذا أردنا أن نتفق لنعطي هذه الكلمة اتساعاً أكثر لإدراك أن العلاقة بين القاهر والمقهور هي علاقة صراع، وأن العلاقة بين الآمر والمأمور هي أيضاً يجب فهمها كمقاومة»[1].

إن العلاقة الأنطوجينية، المثمرة والمبدعة، تولد في قلب كل اعتراض للقوى، التي لا تريد القوة ولكن تنشئ رغبة هي تعبير عن صراع قوى: إن التطلع إلى القوة هو بمثابة التقاء لأن شدة كل قوة لا يمكن أن تزداد إلا ضد قوة أخرى: «إذا كان شيء ما يحدث بهذه الطريقة وليس بتلك، فإنه لا يعني أنه يوجد مبدأ، أو قانون،

---

(1) FP, XI, 40 (55).

أو نظـام - إن مقاديـر مـن القـوة تدخـل إلـى اللعبة، وهي لعبة تتمثل ماهيتها في ممارستها للقوة ضد مقادير القوة الأخرى»[1]. هذا الضد هـو المسـيِّر الدائـم لصيـرورة القـوى، إنه هذا اللاتـوازن الدائم الذي بدونه ما كان لأية عملية أنطوجينية أن توجد. هذا، ولأن إرادة القوة هـي جوهريـاً أنطولوجيـا للعلاقـة، حيث العلاقة تحدد بواسـطة تطلع مشترك للقوى إلى السيطرة، وتوجه نحو نحت وتشكيل الذي يقاوم (لقولبـة الغيريـة)، فإنهـا، وعلـى الفـور إثبـات لا تـوازن أولـي فوري وغير مستنبط. كل عملية تطور هي صراع يتغذى على التباين، وكل درس مـن دروس الصـراع يلقنـه اختـلاف القـوى، (...) بينما «الفهم فـي الرياضيـات» هـو مجـرد تقرير لحتميات فقط: لعلاقات لا تتغير، ولقوانين داخل الوجود »[2].

النتيجـة الثالثـة: ليسـت إرادة القـوة مجـرد أية قوة، لكنها العلاقة الباطنية للقوى. تتمثل النتيجة الثالثة في أنه يجب أن لا نفصل القوى عـن إرادة القـوة. فـإذا كنـا نفهـم إرادة القـوة كأنطولوجيـا علاقة، فإنه لا يوجـد إذاً أي داعٍ لاعتبارهـا كشـيء مختلـف عـن القـوة، كمـا ظن جيل دولوز الذي جعل الإرادة شـيئاً مضافاً إلى القوة، وجعل «إرادة باطنية» مضافة إلى القوة؟ إن «العملية الباطنية»، و«البعد الداخلي» كما يسـميهما نيتشـه (إنه لا يتحدث عن إرادة باطنية)، هما، بالأحرى، ما تعبـر عنـه القـوة باعتبارهـا علاقة، أي «الشـهية النهمة لإظهار القوة أو أيضاً اسـتعمال أو ممارسـة هذه القوة»[3]. إن ما لا يسـتطيع أن ينكره الفيزيائيون، هو بالتحديد فكرة أن القوة تمارس ضد قوة أخرى، جذباً ودفعاً. وهذه الحقيقة لا يمكن فهمها إذا جرى إدراك القوة في ذاتها،

FP, XIV, 14 (81). (1)

FP, X, 2 (94). (2)

FP, XI, 36 (31). (3)

ميكانيكياً أو ديناميكياً.

والحال، أن الباطني ليس هو الأصلي أو الجوهري: إن الباطني هو العلاقة بين قوى، وهو الانتشار المتزامن للقوى بعضها فوق بعض. إنه من غير المفيد إدراج إرادة القوة ضمن القوة كما لو أنها عنصر فيها مادامت هذه الإرادة لا توجد إلا ضمن علاقة تنفجر فوراً وتتفتت إلى اختلافات في الكم والنوع، وعلاقة بفضلها «الوجود مختلف في كل نقطة». إن الوجود ينتج إذن، في كل نقطة من هذه النقاط، عن قوى فعالة تتمرس ضد قوى أخرى[1]. والعالم ليس له مركز مثلما ليس له أي عنصر: إنه منسوج بتمامه بشبكة متحركة من القوى، ويتوقف على زيادة أو تضاؤل القوة. والقوة نفسها ليس لها حقيقة ثابتة، إذ كل شيء يتوقف على علاقتها بمقادير أخرى من القوة.

أما إذا كان الأمر خلاف ذلك، فإنه يجب حينئذ أن يجعل من كل قوة ذرة من إرادة القوة، وهو ما يرفضه نيتشه بحزم واضح. فإضافة رغبة باطنية في القوة إلى القوة أدى بدولوز إلى القول «إن القوة هي ما يقدر بينما الإرادة هي ما يريد»[2]. وهذا الفصل بين القوة وآثارها مخالف لما يقوله نيتشه عن تجلي إرادة القوة: لا توجد قوة لديها من القدرة أكثر مما لديها من الإرادة، ولا لديها من الإرادة أكثر مما لديها من القدرة. إن الإرادة الباطنية ليست ضمنية في القوة. إنها تعبر عن داخلانية العلاقة بين القوى وتقسيم القوى إلى قاهرة ومقهورة الذي يتبع ذلك. في هذه النقطة لا يمكننا إلا أن نقف ضد دولوز ونتبع حل مولر-لوتر الذي يستخدم رؤية مختلفة لإرادة القوة: إن دولوز يدخل اختلافاً بين القدرة والإرادة هناك حيث «لا يميز نيتشه

(1) FP, XIV, 14 (93).

(2) Deleuze, Op.cit, p 57.

بينهما، ولا يستطيع أن يميز بينهما إذا كان لا يريد التنازل عن تناقض مذهبه»[1]. وإذا لم يكن من الممكن اعتبار إرادة القوة العنصر الجيني وعنصر الاختلاف للقوة، فلأن كل قوة لا يمكن أن تدرك نفسها، أو تعرف حجمها، أو قيمتها إلا داخل علاقة قوة: «يتعلق الأمر، يكتب نيتشه، وبطريقة مطلقة بملاحظة علاقات قوة»[2].

أخيراً، إذا كانت إرادة القوة قد ردت إلى القوة، فإنه بالإمكان، بالمقابل، طرحها خارج القوة. إن إضافة الإرادة، كما يتصور دولوز، ليس له من هدف سوى أن يؤدي إلى تعريف القوة الارتكاسية باعتبارها «القوة المفصولة عن قدرتها»[3]. والحال أن نيتشه يتبنى الأطروحة التي تناقضها تماماً: كل قوة تسعى إلى مدّ نفسها حسب أقصى قدراتها. «كل قوة، في كل لحظة، تذهب إلى آخر النتائج»[4]. إن صاحب المذهب الآلي لا يرى ذلك إلا من خلال الضباب، فهو الذي يعتقد أن الشيء لا يزيد عن كونه ما يقدر عليه لأنه يخضع لقانون. لكن لماذا تمت الاستعانة بالقواعد والقوانين لتفسير القوة؟ أليست حاجة أخلاقية هي التي تعبر عن نفسها هنا، حاجة تتمثل في الرغبة في خضوع الأشياء إلى الوصاية والتوجيه.

إن التخريج النسبي للقوة يستنفدها حتى بدون توجيه؛ لأنه لا يوجد أبداً احتياطي من القوة في العالم. إن إرادة القوة ملائمة كليا وبصورة دائمة لتمظهرها وهو ما يعطي الانطباع بأنه يجب الاقتصار على حساب النتائج، ولكن بتناسي إشعاع إرادة القوة. «إن الأشياء

(1) W. Müller- Lauter, Physiologie de la volonté de puissance, Editions Allia, 1998, p 76 en note.

(2) FP, XI, 36 (18).

(3) Deleuze, Op.cit, p 66.

(4) Par-delà bien et mal, § 22.

لا تسير وفق نظام وحسب قاعدة محدثة، لأنه لا توجد أشياء (إنه خيالنا الذي يوجدها). وحتى إذا وجدت فهي لا تسير تحت ضغط الحتمية إلا نادراً. إنه لا وجود للخضوع هنا: لأنه إذا كان الشيء كما هو، بقوته، وضعفه، فإن ذلك ليس نتيجة لخضوع أو لأمر أو ضغط... إن الأمر يتعلق بدرجة المقاومة ودرجة التفوق في كل ما يحدث: وإذا كان الحساب يسهل لنا الأمور، وكنا نستخدم التجربة لمصلحتنا في شكل قوانين، فهنيئاً لنا بذلك! ولكن ليس لأننا نتخيل أن العالم يخضع لقوانين عليا نقوم بإضفاء طابع أخلاقي عليه (...) إن مقداراً من القوة يحدد بالأثر الذي ينتجه ويقاومه (...) إنه لا يوجد حفظ ذاتي: فكل ذرة تؤثر على العالم بأكمله - ونحن نعدمها بتجريد إرادة القوة من إشعاعها[1].

إن قوانين الآلية هي إذا لغة مريحة وملائمة، لكن لا يمكن صياغتها إذا كانت القوة لا تستنفذ إمكانياتها في كل لحظة؛ وما يجعل قوة ما تستنفذ كل إمكانياتها في كل لحظة هو أنها لا تستطيع المحافظة على نفسها بأية طريقة مادامت تستجيب لنداء القوى الأخرى التي تكوّن الوجود في جملته، ومادامت تدخل في كل لحظة في السياسة والاقتصاد العامين للقوى اللذين نسميهما إرادة القوة، والتي عن طريقها يتجلى كل صراع للقوى مختلفاً، أي كمقدار معين من الإرادة. ولهذا، فحتى لو افترضنا أنه يمكن الحديث عن ذرات، فإنه ليس بوسع المؤمن بالمذهب الآلي تفسير سبب «تحرك المادة في كل اتجاهات الوجود». وهذا دليل على أن لغة المذهب الآلي ترتكز على نظام يظن أنه هو الذي اخترعه، بينما هو لا يقوم في الحقيقة سوى بصياغة نتائجه. إننا إذا انطلقنا من علاقة الفعل بدل الانطلاق من

---

(1) FP, XIV, 14 (79).

نتائجه، فإنه يجب أن نسمي، مع نيتشه، إرادة الفعل ضد...، والدفاع ضد... «مقداراً من إرادة القوة»؛ «إن هذا يعبر عن ميزة لا يمكن أن نستبعدها عن النظام الآلي بدون استبعاد النظام نفسه»[1].

إن فلسفة نيتشه تطلب منا إذاً، وخلافاً لرجل الفيزياء، عدم الانطلاق من القوة، وإنما من إرادة القوة التي تنزع الحجاب عن كل قوة مصارعة فتظهر كمقدار من إرادة القوة. إنها تدعونا إلى الانطلاق من العلاقة وليس من ذرات من القوة، واعتبار العلاقة، حتماً، كحقيقة أخيرة للوجود، وتجعل من البعد الباطني للقوة ما يتجلى في العلاقة، انطلاقاً من داخلانية العلاقة، وترفض فصل العلة عن المعلول، والذات عن الموضوع، والذات الفاعلة عن الفعل، والفعل عما ينتج عنه[2] (لا يوجد «جوهر للقوة يكون حراً في كشف القوة أو حجبها»[3])، قاصدة من وراء ذلك أن أي تجلٍ للقوة لا يعد مناقضاً لإمكانياتها، وأن كل مقدار من القوة يعادل في هذه العلاقة مقداراً معيناً من الإرادة. باختصار، يمكن أن يؤاخذ رجل الفيزياء على عدم انتباهه إلى ما هو أساسي، أو «ما يحدث»، أي على عدم إدراكه لأي «تحول» طالما هو متمسك بفكرة العلية: «لا يمكن أن نعي أي تحول لا تنشط فيه إرادة القوة. ولا نعرف استنتاج تحول ما إذا لم يكن هناك اعتداء من قوة على قوة أخرى»[4].

ومثلما أن كمية القوة تحدد من داخل العلاقة، فإن نوعيتها تنتج عن العلاقة الباطنية للقوى. إنه لا يمكن تقدير نوعية قوة إلا انطلاقاً

---

(1) Ibid.

(2) Ibid.

(3) La généalogie de la morale, I, § 13.

(4) FP, XIV, 14 (8).

من العلاقة الكمية التي تقوم بين هذه القوى وبقية القوى الأخرى[1]. بالنسبة لكل ظاهرة، يظهر العالم من خلال كيفيات تعبر عن علاقات باطنية وكمية. وبهذه الطريقة يتخذ العالم في نظرنا شكلاً أيضاً: «تشكل الكيفيات حدودنا التي لا يمكن تجاوزها: إننا نشعر بالفروقات الكمية البسيطة كشيء مختلف كلياً عن الكمية، أي ككيفيات لا يمكن رد بعضها إلى بعض»[2]. وما ينطبق على الكيفيات المحسوسة سينطبق أيضاً على الفكر والإرادة: إنها نفس العلاقات الباطنية للقوى التي تظهر في شكل إحساسات من وجهة نظر الاختلاف الكمي، وفي شكل أفكار من وجهة نظر الاختلاف السياسي للقوى (قاهر-مقهور)، وفي شكل إرادة (ضعيف أو قوي) من وجهة نظر اختلاف اتجاه القوى (الأمر والطاعة).

النتيجة الرابعة: خطأ التخريج السيكولوجي والفكري لإرادة القوة. إن النتيجة الرابعة تتمثل في استحالة فهم إرادة القوة انطلاقاً من علاقات خارجية. فغالبية التفسيرات الخاطئة لإرادة القوة سببها، في الأساس، محاولة إدراكها من الخارج: إضافة، نتيجة، ماهية مستقلة، جوهر، ذرة من القوة، الخ. إنه لا نزاع في أن التأويلات الخاطئة الأكثر مأساوية في هذا المجال ناتجة عن محاولة تخريج إرادة القوة، وذلك في الوقت الذي نعتقد أننا بالقرب من تحديدات داخلية. فهل هناك خطأ أعظم من تفسير إرادة القوة تفسيراً سيكولوجياً أو فكرياً؟ إن نقد السيكولوجيا يرتكز على قاعدة نقد المذهب الآلي نفسه. يجري دائماً إظهار إرادة القوة من الخارج بدل فهمها من خلال الوسط أو المحيط. وهناك محاولة بأي ثمن لجعل إرادة القوة ذاتية (عن طريق

---

(1) FP, XIV, 14 (93).

(2) FP, XII, 6 (14).

السؤال من؟)، دون معرفة أنها علاقة وجدانية غير ذاتية، ودليل على تفجر القوى[1]. يجري البحث عن حركات خارجية وعلل خارجية، وذوات فاعلة، وعلاقات بين العلل والمعلولات بدل الانطلاق من المركز، أي من العلاقة بين القوى.

هكذا يحدث الزيغ بتكوين صورة عن إرادة القوة انطلاقاً من الإرادة السيكولوجية أو إرادة أصحاب نظريات المعرفة. إن التحدث عن الإرادة بمفاهيم التمني، والرغبة، والتطلع هو خطأ مهلك لأنه يبدو حينئذ أننا نجعل الإرادة نقصاناً، أو تطلعاً نحو غاية بدون عودتنا إلى حالة القوى التي تشكل تحديداً الإرادة. يقول نيتشه: لا يجب أبداً «فصل الغاية عن سياق الوضع»[2]. إننا لا نريد إلا ما كان في إمكاننا، وما نريد هو مقدار القوى التي تحكمنا. إن أصحاب نظريات المعرفة يدّعون وجود إرادة مؤسسة على قدرة تعال، ترتفع فوق الفراغ، لكن لنعترف أن: «الإرادة كما يفهمونها لا تختلف عن التنظير، إنها خيال محض»[3]. إن الإرادة ليست تجريداً، بل لعبة قوى أبدية، وقتال، وذبذبة، وترجح، وصراع، باختصار، هي عبارة عن ملازمة العلاقة للقوى.

يجب الاحتياط أيضاً، وبجدية، من سكلجة إرادة القوة، بدل أن نرى فيها لعبة قوى وتفاعل دائم بين هذه القوى. فهناك في كل حياة، مثلاً، قوى مطيعة أو تابعة، وأخرى آمرة، أي توطّد لقوى متعارضة (أمر-تنازل / طاعة-مقاومة). هكذا فإن الإنسان هو تعدد للقوى تتحدد في «تراتبية»[4]، من خلال صراعات بين قوى تأمر وأخرى تطيع. لكن ماذا يعني امتلاك الإرادة بالنسبة للإنسان، إذا لم يكن الجسد

(1) FP, XI, 36 (31).

(2) FP, X, 25 (185): «إرادة؟ في كل إحساس، وفي كل تفكير هناك انفجار في القوة».

(3) FP, XIII, 11 (114).

(4) Ibid.

«شيئاً آخر سوى مسكنا لأرواح عدة» ولم تكن الذات المريدة سوى تراتبية لإرادات دنيا[1]؟ إن الإرادة من وجهة النظر السيكولوجية (عادة فكرويـة) غالبـاً مـا تـردّ إلـى العليـة، وإلـى القدرة علـى أن تكون علة لحركة، وأخيراً إلى الحرية مفهومة كقدرة متعالية على إصدار الأوامر، وتجاوز ما هو موجود. إن تعويض الإرادة -العلة بالإرادة- المحرضة لدى نيتشه هو علامة على انتقال أو تحول أساسي. فالإرادة لا يمكن تعيينها انطلاقاً من الوحدة العلية التي تسمى «أنا» أو «ذات».

إن الوحدة التأليفية للأنا لا يجري إدخالها أبداً إلا بعد حصول الفعـل الإرادي: «لكـن ليسـت الإرادة هـي التـي تقهـر المقاومة - إننا نقـوم بعمليـة تأليـف بيـن حالتين متزامنتين»[2]. لنلاحظ شـخصاً يريد: فهـل صـورة الإرادة هـي صـورة خطيـة وعليـة بالدرجـة التي يصورها الفلاسـفة؟ إن الثنائية التأسيسـية لإرادة القوة ونحن أنفسـنا الذين نأمر ونطيع في الوقت نفسه، يجب أن يدفعنا كل ذلك إلى أن نكون أكثر حذراً. إنها بالأحرى علاقة هيمنة التي تستنتج من الحياة والإرادة، إذ يكفي إيلاء قليل من الانتباه إلى الجانب المطيع فينا (لا طاعة بدون مقاومـة، وبـدون الإحسـاس بالضغـط، وبدون إثـارة اضطراب، الخ)، لكي ندرك أن الإرادة لا تعبر سوى عن لعبة بين قوى، لعبة لا تصير واعيـة إلا عنـد وجـود قـوة ذات شـدة كبيرة بحيـث تصبح مطاعة. إن الأنا ليس سوى أثر مسار عبر كل الدرجات العضوية[3].

إذا خضعـت قـوة مـا إلـى قـوة أخـرى، فإن لدينا أمامنا إحساساً بالقوة وفعلاً إرادياً ناشئاً. إن الفعل هو نتيجة ممكنة لهذه الهيمنة، لكنه ليس نتيجة للأنا. إن الفعل مرئي بحيث تبدو لنا إرادة القوة شيئا آخر

Par-delà bien et mal, § 19. (1)

FP, X, 27 (24). (2)

Par-delà bien et mal, § 36. (3)

تماماً غير إرادة الفلاسفة: إنها ليست أية واحدة من الأوهام الثلاثة عن الحرية[1]. فهي ليست علة، ولا حرية، ولا أصل الحركة. إنها تعقيد أكثر من كونها استقامة، وتعبير عن علاقة قوى أكثر من كونها بداية مطلقة، ونتيجة لعلاقة أكثر من كونها مصدراً أصلياً. ولهذا، وكما يقول هايدغر، «لا يمكن أن نريد الإرادة. ولا نستطيع أبداً أن نعزم على الحصول على الإرادة إذا كنا نفكر أنه من الواجب الحصول أولاً عليها (...) إننا داخل الإرادة حتى بدون الحصول عليها. إن الإرادة بمعنى الكلمة هي التي تفتحنا وترفعنا، إنها هذا النَعَم الذي يأتي بواسطته، من خلالنا وفوقنا، هذا الهجوم على كل ماهيتنا»[2].

إن إرادة القوة عند نيتشه هي دائماً أوسع من حياتنا النفسية أو الفكرية لأنها دائماً أوسع من الحياة. وبعبارات أوضح، إنها ليست أي جزء من الحياة: فهي ليست إرادة ميتافيزيقية (تعالي الحرية) ولا إرادة سيكولوجية (وحدة الأنا)، ولا إرادة سياسية (الحاجة إلى إصدار الأوامر)، ولا إرادة على طريقة شوبنهاور، هذه «الكلمة الجوفاء»[3]، ولا «إرادة الحياة، لأن الحياة ليست سوى حالة خاصة لإرادة القوة»[4]. إن قائمة الاستبعاد هذه يمكن أن تتوسع إلى ما لا نهاية، لأن كل حقيقة، فيما يخص إرادة القوة، تدعي أنها ممثلة للقوة، وحتى أقبح ضعف وأفقر حياة بفعل الشبح الأنطولوجي يدعيان ذلك. إن التأكيد الأنطولوجي المتمثل في القول إن «إرادة القوة تتجلى في كل حدث»[5] كان له، بالفعل، صدى في الادعاء بأن كل القيم وأشكال الحياة تدل

FP, X, 27 (24). (1)

Heidegger, Nietzsche, I, p 49. (2)

FP, XIV, 14 (121). (3)

Ibid. (4)

La généalogie de la morale, II, § 12. (5)

على أعلى درجات القوة. إن تاريخ الخلط الضال بين القوي والضعيف الـذي يشـعر نيتشـه أنـه مـن وحـي الانحطـاط (من وحـي الداروينية، والاشـتراكية، والتعصـب، الـخ) يبـدو أنـه خديعـة هـذه الأنطولوجيا، وبالتالي فإن هذا الضلال هو اعتراف بحق هذه الأنطولوجيا، وهو ما يعتبر خديعة، إذ حتى الضعف، في هذه الحالة، سيدّعي أنه قوة. إن خطأ هذه المذاهب هو بمعنى ما القلب النظري لإرادة القوة. فإرادة القوة ليست سوى واجهة بالنسبة إليها[1].

النتيجة الخامسة: إرادة القوة هي الضرورة أو الفوضى المقدسة. إن القراءة الدولوزية تنطلق من القوة وتجعل إرادة القوة شيئاً جوهرياً أو أصلياً بالنسبة إلى القوة. لهذا السبب، فإن التقاء القوى لا يخص إرادة القوة، وإنما الصدفة[2]. والحقيقة أن الأمر مختلف ولذلك يجب

(1) FP, XIV, 14 (137)؛

مثال على ذلك: «غريزة الانحطاط التي تبدو (auftritt) كإرادة قوة».

(2) Deleuze, Op.cit،

يميز دولوز بوضوح بين علاقة القوى وما يحدد علاقة القوى. هل تتمثل إرادة القوة في علاقة القوى؟ ليس بالنسبة لدولوز: فإن علاقة القوى معطاة مسبقاً، وهي شيء آخر مختلف عما هو متمم أو مضاف لكل قوة ويحمل اسم «إرادة القوة». إن علاقة القوى لا تنتمي لإرادة القوة. ودولوز يماثل القوى التي هي في علاقة داخل العالم، وحشد القوى الذي يجوب العالم، مع الصدفة التي يمنحها قوة تشكيلية رئيسية: «إن إرادة القوة لا تقصي الصدفة، ولكن تتضمنها، لأنها بدونها لن تمتلك لا القدرة على التشكيل، ولا على التحول. إن الصدفة هي وضع القوى في علاقة؛ وإرادة القوة هي المبدأ الحاسم لهذه العلاقة. إن إرادة القوة تضاف بالضرورة إلى القوى ولكنها لا يمكن أن تضاف إلا لقوى داخلة في علاقة بواسطة الصدفة. إن إرادة القوة تضم الصدفة في قلبها، فهي وحدها القادرة على إثبات كل الصدفة» (p. 60) «مع الصدفة، يضيف دولوز، نثبت علاقة كل القوى (...) إن الصدفة هي نقيض Continuum. ولقاءات القوة لهذه المقادير أو تلك هي الأجزاء المحسوسة أو الواقعية والإثباتية للصدفة، وباعتبارها كذلك، هي غريبة عن كل قانون: مثل أعضاء ديونيزوس» (p. 50).

الدفاع عن الأطروحة المعاكسة: فليست الصدفة هي التي تربط القوى ببعضها البعض، وإنما إرادة القوة التي تمثل، أيضاً الفوضى والضرورة. إن الفكـرة العليـة عـن إكـراه أو ضغـط ممارس على ذات (حتمية) من طـرف شــيء فاعـل، وفكـرة عليـة عمياء (صدفة وضـرورة ديمقريط)، وفكرة علية غائية حرة (غائية) هي عراقيل أمام إدراك المعنى الحقيقي للضرورة والصدفة.

ولهـذا يجـب فصـل معنى هـذه الكلمات عن مدلولها المتداول: إن الضـرورة الظاهـرة للآليـة، بعـد أن أصبـح مفهومـاً أن «إرادة القـوة تجـري فـي كل مـا يحـدث» يجـب أن تفهـم كـ«تعبير عن قوة ليسـت شـيئاً آخر». إن القانون الذي تجده الآلية في عمق الطبيعة هو تأويل للظاهـرة التاليـة: «إن حـدوث شـيء واحـد وبعينـه لا يعني بالضرورة حدوث شيء آخر». لكن هل كان من الضروري وجود علة، أو ضغط لنشوء هذا الشيء المختلف عن الشيء الآخر؟ في الحقيقة، لم يكن من الضروري وجود شيء آخر سوى انفجارات متتالية للقوة.

وينطبق الأمر نفسه على الغائية الظاهرة التي تبدو في كل قوى منظمة، فهي «تعبير عن نظام لمجالات القوة ولعبها العام»[1]. إنه من المؤكد أن «الصيرورة الأكثر قوة تحتوي على ترتيبات وتنظيمات كأنها مشروع معد لغاية»[2]. لكن هل يجب أن نستنتج من ذلك أن غاية ما هي التي كانت وراء ذلك؟.

إننـا نحـن مـن يختـرع الضرورة العلية والغائية الحرة، ونحن من يعتقـد أن «شـيئاً مـا» يقـع لأننـا نؤمـن بـ«الذوات الفاعلة» و«الأشـياء الفاعلـة» (معتقداتنـا الجوهريـة). إن قـوة مـا تبـدو كأنها تسـير بطريقة

---

(1) FP, XIII, 9 (91).

(2) Ibid.

منتظمة، ومحسوبة، وقطعية، في تجليها وتعبيرها، ليس معناه أن فعلها يخضع لجبرية: إنها تأتي باعتبارها تثبيتاً لعلاقة صراع مع قوى أخرى. لكن، في هذا الصراع، لا شيء يخضع لجبرية أو علة. والشيء نفسه بالنسبة للغائية الظاهرة إذ فيها تنكر لنظام قوة بين القوى، ولنظام من الوسائل والغايات يتوافق مع تبادل الهيمنة والخضوع بين القوى وليس مع إرادة حرة.

إذاً لا علة، ولا إكراه، بل كل شيء تلقائي. إن نيتشه الذي كان ينحت مصطلح إرادة القوة، كان يتخلى في الوقت نفسه عن فهم تسلسل الحوادث عن طريق العلية أو السببية التي تقول: «إن الحوادث المتصلة فعلاً ببعضها البعض من الواجب أن تحدث بالتأكيد في الوقت نفسه»[1]. ويشك في أن هذا الحدس للتزامنية متصل جوهرياً بالبنية العلائقية لإرادة القوة. إن مفهوم إرادة القوة هو وحده الذي يعطيها جسماً، لأنه ليس بالإمكان قياس أي مقدار من القوى قبل علاقته مع مقادير أخرى من القوى. إن التزامنية تؤسس أسبقية العلاقة على التتابع أو التعاقب. إن الوجود هو بالفعل عملية «احتواء» قوى وليس التتابع العلي للقوى (ينقص في الفيزياء البعد الباطني والتضمني للقوى). وبالنظر إلى إرادة القوة، فإن الصيرورة يجب أن لا تفهم كإعادة تنظيم لعناصر ثابتة (أو دائمة، كما يقول نيتشه، أي «جوهر، وجسم، وروح، الخ»)؛ إنها هذا المسار الشامل من المواجهة الذي يغير في كل وقت القيمة المتبادلة للقوى، ويوجد عالماً - مؤقتاً وفريداً، إنها «أبدية مفاجئة»[2].

إن ضرورة إرادة القوة ليست سوى تزامن وترابط القوى («في

(1) FP, IX, 24 (36).

(2) FP, XII, 2 (139).

مكان العلة والمعلول يحل الترابط»)[1]. ولأن العلاقة هي الوجود كله، فإن التعاقب، والعلية، والجوهر هي مفاهيم لا فائدة منها. وبخلاف ذلك، فإنه من الجلي أن التزامن والترابط لا يمكن إدراكهما خارج مفهوم العلاقة نفسه.

وحيث أنه تم الاعتراف بأن الضرورة ليست علية، فإنه من الجائز تقريبها من احتمال الصدفة. إن القوة (المبدعة) نفسها، والتطور نفسه يستخدمان ضمن ما يسميه نيتشه «صدفة» أو «ضرورة». لو يطالب بـ»نظرية للصدفة» كما تبدو في فقرة تسمى «اختراعاتي»، فإنه بإمكانه أيضاً أن يقول عن نفسه بأنه مخترع فكرة الضرورة الخالصة، أي لا علية كما رأينا. هكذا فإنه، كما يظهر في بعض النصوص، من المستحيل تماماً الفصل في ما إذا كان الأمر يتعلق بالصدفة أم بالضرورة كما في هذه الفقرة حيث الصدفة تعني أيضاً الاصطدام المتزامن للنزاعات والخصوصيات: «لقد أدركت القوة الفاعلة، المبدعة، في قلب الصدفة-الصدفة نفسها ليست سوى نزاع النزوات المبدعة»[2].

إن كلمات فوضى، وصدفة، وضرورة تعني غياب العلة، كما تعني أيضاً غياب الغاية. ولهذا السبب نجد، في الفقرة 109 الهامة من «العلم المرح»، أن الصدفة ارتبطت بالعدم ومعها كل الغايات والأهداف الانثروبومورفية. لقد بشر نيتشه بمعرفة سيكون عليها التحرر من ظل الإله، ومعرفة سيكون عليها أخذ احتياطات لانهائية. وستنفصل هذه المعرفة عن الأفكار الخاطئة، واحدة تلو الأخرى، لكي تتجه نحو عالم لا هو حي، ولا هو آلي، ولا هو تشبيهي، ولا

(1) FP, X, 26 (46).

(2) FP, IX, 24 (28).

هو جوهري، عالم بدون نظام، وبدون حكمة، وبدون غايات وقوانين، عالم لن يكون عالم صدفة بالذات لأنه سيكون عالماً بدون غاية. إنه لن يكون لكلمة صدفة معنى إلا قياساً بعالم الغايات». وهذا العالم هو الذي سيتوافق لاحقاً مع إرادة القوة: «الفوضى أو الطبيعة»[1]. هذه الفوضى التي يقول عنها نيتشه في الفترة نفسها إنها «إبعاد لكل نشاط ضروري»، و«ضرورة لا واعية»، ومع ذلك فهي لا تتناقض مع المجرى الدائري للعالم»[2].

إن نيتشه، وبسبب غياب الهدف أيضاً، يوحد بين الفوضى والضرورة في فقرات تعبرها فكرة إرادة القوة، وترجع إلى بداية 1888: «إنني أبحث عن تصور للعالم يعيد الاعتبار لما يلي: يجب تفسير الصيرورة بدون اللجوء إلى هذا النوع من النوايا الغائية: يجب أن تظهر الصيرورة مبررة في كل وقت (أو غير قابلة للتقييم: وهو الشيء نفسه)، ويجب أن لا يكون الحاضر مبرراً إطلاقاً بسبب مستقبل أو الماضي بسبب حاضر: كما يجب عدم إدراك الضرورة في صورة قوة شاملة غازية أو مهيمنة، أو في صورة محرك أول، ولا حتى اعتبارها ضرورية لتحديد شيء ما له ثمن»[3]. إن نفي وجود وعي كوني وسط الصيرورة، ونفي حتمية مادية يفرضان نفسيهما بسبب الصيرورة المفاجئة، والمبدعة تلقائياً، والمتدفقة. هذا، وبعيداً عن الفقرات السابقة، وفي فقرتين أخريين يثبت نيتشه أن عالما كهذا لا يمكن أن يكون نظاماً، ولكن «فوضى»، لأن ما هو ضروري ليس سوى الفوضى بدون هدف: إن فوضى القوى هي فقط ضرورة.

إن كون إرادة القوة علاقة تزامنية للقوى يعني إذاً أنها تمثل

(1) FP, V, 11 (197).

(2) FP, V, 11 (225).

(3) FP, XIII, 11 (72).

فـي كل نقـاط العالـم، وفـي كل لحظـات الزمـن، هـذا التصـادم مـن الاندفاعـات المبدعـة، أو هـي هـذا الإبداع اللامحدود الذي ينبثق من فوضى الاندفاعات، وكلاهما بمعنى واحد. إن كل انبثاق هو ضرورة في ذاتها (علاقة جوانية)، وصدفة بالنسبة لكل التسلسلات الممكنة (عملية تضمن بدون مخرج متوقع). إذا كانت إرادة القوة تحتوي هكذا علـى قـوة خلـق أحـداث، فـلأن هذه الأحداث لا تنبثق من سلسـلات حركية ودينامية، وفضلاً عن ذلك، لأن إرادة القوة لا تتطور نحو أية غاية. وباعتبارها كذلك، فإن هذه القدرة الخلاقة المبدعة لا تمتزج مع ضرورة اللحظة الآنية فقط (خارج كل علة)، ولا مع لا توقعية الصدفة فقط (خارج كل اتجاه)، وإنما، أيضاً، مع الفوضى، وحتى مع الحضور المقدس لهولدرلين Hölderlin. إنها الحضور المضيء للوجود، ورمز ضـرورة صامتـة وفرقعـة أقـل صمتاً، ولهذا فإنها وحدها بإمكانها أيضاً إثبـات الضـرورة إثباتـاً مطلقاً، وصـب مجرى براءة الصيرورة بداخلها باسـتبعاد كل غائيـة وعليـة، كمـا بإمكانهـا أيضـاً، من خلال مد القوى وجزرها، إضاءة نجم زرادشت الذهبي[1] الذي قال «يجب مرة أخرى حمل الفوضى في ذواتنا ليكون بإمكاننا إعطاء الولادة لنجم راقص»[2]. ألم يصرح نيتشه، قبل ذلك في كتاب «العلم المرح»، ضد ممثلي رؤية منتظمة للعالم: إنه فقط «من يحمل في داخله درب التبانة يعرف جيداً كـم هـو غيـر منتظـم هـذا الدرب: إنـه يقود إلى أعمق أعماق الفوضى ومتاهة الوجود»؟[3].

سيكون زرادشت هو اسم ذلك الذي يضم كل الوجود في تاريخ بدون غاية، وبدون هدف، وبدون سبب معقول، في تاريخ تخلص من

(1) FP, IX, 7 (21): «بلوغ براءة الصيرورة بإلغاء الغايات».

(2) Ainsi parlait Zarathoustra, prologue, 5, trad. G. Bianquis.

(3) Le gai savoir, § 322.

العقل-العنكبوت الخالد. وبما أننا «لا نفعل بالوعي أكثر مما يفعل العنكبوت بخيطه»، فإن نيتشه يقول في «العلم المرح»، إن مقدرتنا الإنشائية والمنطقية تتمثل حينئذ في تأسيس منظورات تجاه الأشياء[1]. ضد هذه النزعة التشبيهية يرى نيتشه في زرادشت ذلك الرمز الذي كان الفُرس أول من فكر فيه، أي «التاريخ في كليته»، والذي يعني أن لكل نبي حزاره Hazar، وألفيته، وحكمه لألف عام[2]. إن الضرورة تعانق الفوضى، وبالتالي الوجود في كليته، كما تعانق كل ضربات الصدفة العمياء، وكل التقلبات، ورميات النرد.

إن غياب الهدف، أو المسار الباطني والضروري للقوى وقيادة العالم الخطيرة والمبدعة، هو وحده الذي يصالح بين الصدفة والضرورة. إنه من المحتمل أن يكون نيتشه رأى في هذا الغياب حكماً من جديد لإرادة القوة كما يدل على ذلك هذا النص لزرداشت: «إنني لا أفكر وإنما أبارك عندما أعلّم: إنه فوق كل الأشياء تمتد سماء الصدفة، سماء البراءة. لقد أعدت الصدفة، أقدم الأشياء نبلاً، إلى جميع الأشياء، وبذلك حررتها جميعاً من أسر الهدف. هذه الحرية وهذا الصفاء السماوي، رفعتهما كنا قوس لازوردي فوق كل الأشياء عندما كنت أعلّم أنه فوق الأشياء جميعاً وخلالها هناك «إرادة أبدية»-تريد»[3].

إن نيتشه يسمعنا من جديد، في محاولته لسرد تاريخ زرادشت، في كتابه «هو ذا الإنسان» كيف يتحدث زرادشت مع نفسه بصوت «إلهي عذب» وصفاء زمردي. لقد ألحق نيتشه بهذا النص نصا آخر لا يقل في مغزاه عن الأول ويقدم فيه زرادشت باعتباره أحسن مثال

(1) FP, V, 15 (9).

(2) Ainsi parlait Zarathoustra, IV: L'offrande de miel.

(3) Ibid. III, Avant le lever du soleil, trad. Georges- Arthur Goldschmidt.

علـى الطبيعـة الألكيونيـة. لقـد تجول زرادشـت، في الفضاء الفسـيح، وتفتـح علـى كل الحقائـق «الأكثـر تعارضـا»، ولذلك فهو يحس «بأنه الصـورة العليـا لـكل مـا هو موجود». وينشـد قائلاً إنه: «الروح الأكثر ضـرورة، الـذي ينطلـق مرحـاً في الصـدف، الروح الحاضر الذي يريد أن ينفـذ إلـى الصيـرورة، الـروح الـذي نفذ ولا يزال يريد أن ينفذ أكثر إلـى الإرادة والرغبـة (...) الـروح المحـب أكثر، الروح الذي تتعرض في داخله كل الأشياء للمد والجزر»[1].

ماذا يعني هذا النشيد المغمور بغبطة الوجود؟ لأن روح زرداشت يعانق الحركة الديونيزية للعالم في كل اتساعه، فإنه يعلم التدفق الأبدي لإرادة مبدعـة، ولأن روحـه يحتـوي علـى أقصـى الضرورة فإنه يتفتح على كل الصدف، ولأنه بداخل روحه يسـطع الوجود من كل كوكبة القوى فإنه مصدر كل الصيرورات، ولأنه إرادة، فإنه أيضا إرادة حياة، ولأنـه يعبـر هـذا المـد والجـزر المبـدع، فإنه أيضاً قبـول وإثبات لهذا المد والجزر[2]. يقول نيتشه في «هو ذا الإنسان» إن كلمات زرادشت، والصور، والاستعارات هي الأشياء نفسها التي تأتي لتهب نفسها لي. ويضيـف قائـلاً: إن رؤيـا زرادشـت تمـت في «فيض مـن النور»، وأنه خـلال هـذا الفيـض الـذي عبّـرت عنه «بلون ضـروري»: «لـم يكن في استطاعتي أبداً الاختيار».

إن النظرة الباطنية للعالم تكشف لنا عن وجود ضرورة في كل نقطة من نقاط العالم (وضمنها هذه النقطة المسـماة نيتشـه)، أي في كل تبدلات أو تركيبات القوى، وهذه الضرورة هي إرادة القوة: «إن

(1) Ecce Homo, Ainsi parlait Zarathoustra.

(2) FP, V, 16 (22):

«لن أحب، عندئذ، إلا ما هو ضروري! نعم! لتكن محبتي الأخيرة: محبة القدر Amor Fati».

الإرادة الوحيدة الملازمة لكل حدث هي إرادة القوة»؛ أما الأهداف، والغايات، والمعاني، والتأويلات فهي تحولات وتبدلات[1]. وهذه الضرورة هي بلا منطق أو عقل، وبلا علية أو غائية. إنها مثل الفوضى، أي أن هذا العالم «الوهمي، القاسي، المتناقض، المغري، والمجرد من المعنى»[2]، وهذه الفوضى، وهذه الضرورة تحوّل كل لحظة إلى إبداع مطلق وبالتالي تنقذ اللحظة من جانبها العابر والمؤقت. إنها تنعم عليها بنصيب من الأبدية. قال نيتشه: «إن عزائي هو أن كل ما حدث هو أبدي» وأنهى قوله بمنح ديونيزوس امتياز أبولون في «نشأة المأساة»: تقديس كل لحظة مبدعة للعالم، وتتويج كل انبثاق مبدع وزائل بتاج الأبدية؛ تمجيد ديونيزوس كإثبات مذهل للطابع الكلي للحياة»، وكـ«إرادة إنجاب دائمة، وخصوبة، وأبدية»[3].

وأخيراً، فقد فكر نيتشه في هذه الضرورة نفسها وفي هذا الغياب للهدف نفسه في واحد من آخر أشعاره؛ له صدى يشبه التحالف بين إرادة القوة والعود الأبدي في زرادشت، ويقول فيه:

«إيه يا شعار الضرورة

يا كوكب الوجود الجليل

أنت يا من لا تدركه الأمنيات

ولا تدنسه «اللاءات»

يا «إثبات» الوجود الأبدي.

إلى الأبد سأكون إثباتك

---

(1) FP, XIII, 11 (96).

(2) FP, XIII, 11 (415).

(3) FP, XIII, 11 (94); FP, XIV, 14 (14).

لأنني أحبك، أيتها الأبدية»[1].

النتيجة السادسة: إرادة القوة هي عود أبدي. إننا نعرف كيف فهم نيتشه إرادة القوة والعود الأبدي معاً: «إن طبع الصيرورة بطابع الوجود هو أقصى درجات إرادة القوة؟ (...) وإن عودة كل شيء هي أقصى تقارب بين عالم الصيرورة وعالم الوجود: قمة التأمل؟»[2]. هكذا حاول نيتشه إعادة الالتئام بين الصيرورة وإرادة القوة، بين الظواهر وبنيتها الحميمية، بين إرادة القوة التي لا يمكن أن تكون قد صارت والصيرورة التي لا يمكن أن تكون قد أريدت. إن بنية الظواهر تتوافق مع الظواهر كتطور مبدع وتفاضلي، ولكن، من هذه الناحية، تظل بنية الظواهر شيئا مختلفاً عن الظاهرة، ضدها الأبدي، أي ما لا يمكن أن يصير مادام ليس سوى صيرورة. مع العود الأبدي أصبحنا نهتم لأول مرة بالإرادة النيتشية لتخليد الظاهرة، والكشف عن جانب الأبدية فيها. هذا ما كان قد اكتشفه نيتشه في «نشأة المأساة»، وهذا الحدس هو الذي وسعته إرادة القوة كما تشير إلى ذلك فقرة نفهم من خلالها أيضاً لماذا حل أبولون في ديونيزوس: «إن وهم أبولون: هو أبدية الشكل الجميل؛ والأمر الارستقراطي الذي يقول: «هكذا يجب أن يكون الأمر دائماً!». أما ديونيزوس: فهو شهوة وعنف. إن الطابع الزائل للأشياء يمكن تأويله كاستمتاع لقوة الإنجاب والإفناء، وكإبداع مستمر»[3]. إنه لم يعد ذلك الواحد في «نشأة المأساة» الذي، من خلال النشاط الاستطيقي الابولوني، يحتفل بنفسه بصورة أبدية في الظاهرة، بل أصبح

(1) Dithyrambes de Dionysos, Gloire et éternité, L'étymologie de Zarathoustra (étoile d'or) سلم لبيتر غاست يوم 23 أفريل: Lettres à Peter Gast, Paris, 1883 Christian Bourgeois, 1981.

(2) FP, XII, 7 (54).

(3) FP, XII, 2 (106).

إرادة القـوة، هـذا الوجـه الآخـر الخالد للظاهرة، هذا «المبدع الأبدي» الذي يكتمل في العود الأبدي للظاهرة، في العود الأبدي للمثيل. مع العود الأبدي يتحول الوجود إلى ماهية كما كانت تحولت إرادة القوة إلى وجود. إن دائرة العود والمخطط العمودي لإرادة القوة يتقاطعان الآن في الظاهرة، ويقترنان من خلال لقاء الأبديات: أبدية الحياة التي تعبر الظاهرة وتثبت ذاتها بصورة أبدية (كعودة) في الظاهرة.

لكن لماذا، مع ذلك، تكتمل فكرة إرادة القوة في العود الأبدي؟ إننا، إلى حد الآن، لم نطور إرادة القوة إلا باعتبارها «مفهوماً خالصاً للطبيعة»[1]. ولم نسـمح سـوى بظهور فلسـفة للطبيعة هي عبارة عن علاقـة بيـن قـوى، وفوضـى، وضرورة. إن العود الأبدي، وبطريقة ما، يمـدّد التأمـل النيتشـي فـي الطبيعـة المخلَّصـة أخيـراً مـن كل الغايات الانثروبومورفية لأن «فوضى الكل، باعتبارها نفياً لكل نشاط هادف، لا تتناقـض مـع المجـرى الدائـري»[2]. إن نيتشـه يصـور مهمتـه بهـذه الطريقة: «نزع الصفة الإنسانية عن الطبيعة ثم إضفاء المظهر الطبيعي علـى الإنسـان، بعـد أن يكـون هـذا الأخير قد اكتسـب مفهوم الطبيعة الخالـص»[3]. إن العـود الأبـدي يلامـس بالتأكيد هذا المفهوم الطبيعي الخالص وهذا المظهر الطبيعي للإنسان.

لكن قبل إضفاء المظهر الطبيعي هذا، فإن نزع الصفة الإنسانية عن الطبيعة يفرض نفسـه. ومن وجهة النظر هذه، فإن العود الأبدي يمثل آلة حربية ضد اللاهوت، والميتافيزيقا، والميكانيكا. وبواسطة هذه

---

(1) FP, V, 11 (211)

هذه العبارة تلائم جيداً مفهوم إرادة القوة، حتى ولو لم تكن تنطبق عليها عندما يستعملها نيتشه.

(2) FP, V, 11 (225).

(3) FP, V, 11 (211).

الآلة يهاجم نيتشه كتّاب الماضي والحاضر الذين ظنوا أن الصيرورة يمكن أن تسقط في مهاوي العدم، أو تصنع لنفسها هدفاً، أو تفتح على حالة من التوازن. إن كلمات خلق، واستقرار، وتوازن هي الكلمات الأساسية التي تغذي فكراً أحادياً يرى أن العالم توقف أو سيتوقف عن المرور.

ماذا يمكن، خلافاً لذلك، أن نحرضه انطلاقاً من اللحظة الحاضرة؟ إن أي وجود، أو حالة ساكنة، لم يُبلغا إلى الآن وإلا كانت الصيرورة قد توقفت، ولما كان للحظة الحاضرة أن تمضي أبداً: «إذا لم يكن هناك صيرورة، فإنه لن يكون بالإمكان إذاً ملاحظة الصيرورة ولا التفكير فيها»[1]. لقد نشأت فكرة إرادة القوة من تأويل الواقعة التالية: يجب أن يرسخ لدينا، لتأويل هذه الواقعة الحاضرة، أن مجموع القوى الذي يشكل العالم هو مجموع ثابت. إن سرا ما يربط بالفعل بين إرادة القوة والعود الأبدي، وهذا السرّ هو مبدأ رئيسي يرى: «أن مقدار القوى لا يعاني من أي نقص»، ولا من أية زيادة. هنا نعثر على نقطة الارتكاز الأساسية لإرادة القوة على العود الأبدي. وبالفعل، فإنه لا يمكن أن تتكون لدينا فكرة عن مقدار من القوة غير ثابت دون إعادة بعث كل مخاطر النظرية التي ترى أن الحيوانات والنباتات خلقت فجأة وتظل ثابتة، ومنعزلة عن بعضها البعض، ولا تتغير Créationnisme. فماذا يعني، بالفعل، أن مقدار القوى غير ثابت؟ إن ذلك يعني إما أن هذا المقدار يزيد من تلقاء نفسه وبإرادته، وأنه يخلق نفسه بكل حرية («زيادة عدمية ex nihilo»)، وإما أنه يستطيع أن ينقص من تلقاء نفسه، ويتجه نحو العدم («نقصان عدمي ex nihilo»). هذا الفعل للذات على الذات، إن صح فهمه، يعيد بعث «المصطلح القديم لخالق»

---

(1) FP, V, 11 (292).

ومعه مفاهيم causa sui، والحرية[1]، لأن كل واحد يرى أن فكرة خلق مستمر هي أيضاً فكرة ميتافيزيقية. وإذا كان نيتشه وبرغسون متقاربين، في نقاط عدة (ولوج الوجود عن طريق الحياة، عائق الوعي، نقد الجوهرانية، المفهوم الأحادي للوجود كـ«أنطونشوئي» تفاضلي وإبداعي، الخ)، فإن الفكرة التي تميز بينهما بصورة جذرية هي: لا يمكن أن يوجد، إلى ما لانهاية، «نمو متدرج للمطلق»، كما يفترض برغسون في «التطور المبدع»، إن هنا فكراً ملونا بالحنين نحو «الله المحبوب» وفكرة تضحي كثيراً من أجل عقيدة الخلق: «إن العالم، حتى ولو لم يكن إلهاً، يجب أن يحتفظ بقوة الخلق الإلهية، بقوة لانهائية من التحولات، ويجب أن يقدر على حفظ نفسه من الوقوع في تلك الأشكال القديمة؛ كما يجب أن لا تكون لديه النية فقط، ولكن أيضاً الوسائل لمنع هذا التكرار»[2]. إن نبذ الغائية اللاهوتية يمر عبر نبذ كل رغبة في التخطيط داخل الصيرورة، ولكن أيضاً كل رقابة مقصودة لا تسمح بتحقيق التكرار. وباختصار، إن العالم ليس مماثلاً للإله القديم.

إن مقدار القوى ثابت إذاً، و«العالم يمكن النظر إليه كمقدار عظيم محدود القوة وكعدد محدود من مواطن القوى»[3]. لكن الزمن نفسه لا محدود في أحد اتجاهاته. إنه يجب الانطلاق من الوقت الحاضر أيضا لفهمه، فإن التراجع الزمني انطلاقاً من الزمن الحاضر ممكن بصورة لانهائية. وعلى خلاف ذلك، فإن التقدم أو الصعود الزمني نحو الحاضر غير ممكن بدون افتراض يستحيل التحقق منه وهو: أن تكون هناك بالفعل بداية، أن تكون هناك انطلاقة مادمنا وصلنا إلى

(1) Ibid.

(2) FP, XI, 36 (16).

(3) FP, XIV, 14 (188).

الحاضر. يجب أن نتوقف عند الحاضر وعند الفكر الذي يجعل هذا الحاضر ممكناً. إن نيتشه ينطلق دائماً في بحثه عن الوجود من المسلمة التي ترى: أن البعد الحاضر للزمن هو المعطى الوحيد لنا. وانطلاقاً من هذا المعطى (الآن) يمكن للفكر أن يقوم بالعد التنازلي دون أن يلتقي بالبداية. إن المسألة كلها تتمثل في تفادي «مقارنة هذه الفكرة السليمة عن تراجع لانهائي بفكرة غير قابلة للتطبيق إطلاقاً هي فكرة تقدم لانهائي» أو، وذلك هو المهم، عدم الاستخفاف بفرض اتجاه على الزمن، وإلا فإن اللاهوت سيأخذ زمام المبادرة ومعه سيقفز إلى الأمام الاعتقاد في زمن أول مخلوق أو محدث.

إن الحاضر يسمح لنا بالتفكير في زمن العالم كزمن لامتناه وقوة العالم كقوة متناهية. والحال أنه في عالم زمنه متناه وقوته لامتناهية، فإن كل التراكيب الممكنة بين القوى تكون قد تحققت. وأكثر من ذلك، كل تركيب ممكن سيتم الحصول عليه «عدداً لانهائياً من المرات»[1]. هكذا فإن العود الأبدي هو نتيجة العلاقة بين القوة المتناهية والزمن اللامتناهي. وإذا افترضنا أن العالم هو مقدار ثابت من القوة، «عظمة محدودة»، فإنه يجب إذاً التفكير في هذه الحقيقة وهي أن لا حالة نهائية تم بلوغها خلال زمن لانهائي، إن لاتوازن القوى الذي يطبع إرادة القوة يقود منذ الأزمنة السحيقة الأشياء في مختلف الاتجاهات، ما يعني أن الزمن لم يتوقف، في أية لحظة، وأن الفوضى لم تنته في أي وقت من الأوقات إلى النظام، وما يعني أيضاً استخلاص هذه النتيجة: كل شيء سيعود، وكل لحظة، وهذه اللحظة أيضاً ومعها «كل القوى تماماً كما هي منتشرة الآن»[2]. إن الزمن اللامتناهي والعظمة

FP, XIV, 14 (187). (1)

FP, V, 11 (148). (2)

المتناهية للقوة يقودان بالضرورة إلى هذه النتيجة: «كل صيرورة تتحرك ضمن تكرار لعدد محدود من الحالات المتماثلة تماماً»[1]. وكل تركيب ممكن سيعود عدداً لانهائياً من المرات: «فالعالم [هو عبارة عن] دورة تكررت عدداً لانهائياً من المرات وهو يلعب لعبته بصورة لانهائية»[2]. أما إذا أردنا إثبات العكس، فإنه يجب افتراض أن القوة تحتوي في ذاتها على قرار، على نية إلهية بالطبع، ومناقضة لقانون الصدفة، «لأنه بافتراض كمية هائلة من الحالات، فإن النجاح العرضي المتماثل لرمية النرد يظل أكثر احتمالاً من اللاتماثل المطلق»[3].

أن تعود الصيرورة، ذلك هو السلاح الحاد ضد الفكر الميتافيزيقي، وضد المفهوم اللاهوتي للخلق، وضد المفهوم الفيزيائي للتوازن. لكننا نكتشف، في الوقت نفسه، أن هذه الرؤية فيها شيء من المفارقة: فها هو الثابت والمثيل يدخلان في هذا العالم المضاد للعالم الأفلاطوني. يقول نيتشه: «إن المجرى الدائري، ليس شيئاً قد صار. إنه القانون الأصلي، مثلما مقدار القوة هو قانون أصلي، بدون استثناء، ولا إقصاء. إن كل صيرورة موجودة داخل المجرى الدائري وداخل مقدار القوى. وعدم الاستناد إلى الحركات الدائرية المتعاقبة، مثل المد والجزر، والليل والنهار، والفصول، لوصف المجرى الدائري الخالد هو بمثابة إتباع قياس خاطئ»[4].

إنه بدون إرجاع العود الأبدي إلى إرادة القوة، فإن مثل هذا النص لم يكن ليفهم: لماذا يُثبت بالفعل، كما هو الشأن بالنسبة لإرادة القوة، أن العود الأبدي ليس صائراً؟ لماذا وضعت هذه التفرقة بين

FP, V, 11 (245). (1)

FP, XIV, 14 (187). (2)

FP, V, 11 (245). (3)

FP, V, 11 (158). (4)

الدورات الطبيعية وحلقة الأبدية؟ لأن العود الأبدي، بصورة بديهية، لا يرجـع إلـى إرادة القـوة كمـا يرجـع الوجـود إلـى الماهية (أطروحة هايدغر). بل بالعكس، فإن الوجود والماهية هما اللذان يرجعان إلى إرادة القـوة، المصـدر الخالـد والإثبـات الأبدي لكل صيرورة حسـب ديدييه فرانك Didier Franck[1]. إن خلود الحياة، والديمومة، والعود الأبدي ليست شيئاً آخر سوى القانون العميق للصيرورة، هذا القانون غير الصائر للصيرورة الذي يحمل اسم «إرادة القوة».

هكذا، فإن العود الأبدي مفهوماً من خلال إرادة القوة يكشـف عـن بعـد آخـر، عـن إلزام آخر للإنسـان: صيرورته الطبيعية، أو إضفاء المظهر الطبيعي عليه. ها هو ذا فكر للتجريب، وللإدماج لكي يحل أقصى شكل من إرادة القوة في كل فعل. وها هو ذا فكر حيث يمكننا تقديـر إرادة القـوة التـي تعبرنـا: مـا نريد، نريده بصفة تدفعنا إلى إثبات ما نريد أبدياً، وبالتالي إثبات ما هو موجود في المصدر؟ هل لدينا ما يكفي من القوة لنريد حياتنا إلى الأبد ومن خلالها الحياة الأبدية التي تجري في كل الأشياء؟ مع العود الأبدي يوزن الوجود بميزان إرادة القـوة. إن كل نقطـة مـن نقـاط الوجود الظاهراتي كانت عبّرت مسـبقا عن الماهية اللازمنية لإرادة القوة. وكل نقطة من هذه النقاط تمتلك قيمـة أيضـاً مـن خـلال صـورة عودتها الأبدية، صورة تثبت إرادة القوة نفسها من خلالها. هكذا، فإن كل نقطة في العالم هي تعبير عن ماهية الوجود؛ وإثبات لهذه الماهية في الكينونة. وعندما يصبح ما يردّ إلى ماهية الوجود قابلاً للكشف في كل ظاهرة، وعندما تثبت هذه الماهية في كل ظاهرة بصورة لانهائية في دورة الكينونة المترسخة، فإنه يمد جسر بين فهم الماهية ككينونة وإثبات الوجود كماهية. وعندئذ يظهر

(1) Didier Franck, Nietzsche et l'ombre de dieu, Paris, PUF, 1998, p 357.

قانون إرادة القوة نفسه تحت المظهر المزدوج للماهية والكينونة. ولهذا يستطيع نيتشه أن يؤكد أنه في حياتنا لا توجد حياة أخرى تحتاج إلى الإثبات غير حياتنا؛ فحياتنا لا ترتفع نحو أبدي آخر، بل هي تكتشف الأبدية في وسطها، وتجد بداخلها هذا الحيز من الأبدية «فلنطبع حياتنا بطابع الأبدية»[1]. إن درس أكبر الفلسفات هو هذا: لا يوجد جزء مما هو موجود، ولا جزء ضئيل من الحياة، ولا قطعة من نجم لا يحتوي في ذاته على ماهية الوجود، ومعنى هذا الوجود الوحيد هو استعادته في ذاته داخل الكينونة لإثباته بصورة كلية.

---

(1) FP, V, 11 (159).

الفَصْلُ الثّالِث

الأشكال الثلاثة للعلاقة: الإحساس والتفكير والإرادة

الإحساس

تبعاً للعلاقة الأنطوجينية، فإن التغيرات في حالات القوى تظهر بصورة جلية في شكل انفعالات. إن علاقة القوى تسعى، حتماً، إلى احتواء تنوعات الإرادة داخلها، وإذاً ضم الأقطاب الانفعالية. هناك قوة تسعى إلى الاستيلاء على الآخرين وإخضاعهم، وهناك أخرى تقبل بالخضوع والانصياع؛ وتفاضلية القوى تنتج «إحساساً بالاختلاف»، أي تنتج اللذة هنا، والألم هناك[1]. لنفترض أن الماهية الأكثر حميمية للوجود هي إرادة القوة، وحينئذ ستكون النتيجة المباشرة لهذه القضية أن اللذة والألم هما ظاهرتان أساسيتان. «فإذا كانت الماهية الأكثر حميمية للوجود هي إرادة القوة، وكانت اللذة بمثابة نماء وتوسع، والألم بمثابة كل إحساس بعدم المقاومة وعدم القدرة على التحكم، أفلا يمكن إذاً اعتبارهما ظاهرتين أساسيتين؟»[2]. إنه يشار إلى أن الألم واللذة يناظران المقاومة والتحكم وسط القوى، ولهذا السبب فإن هذه الإحساسات هي علامات على الفاعل والمنفعل، أو الإيجابي والسلبي. إن نيتشه يدمج العلاقة بين اللذة/ الألم من جهة، والفاعل

(1) FP, XIV, 14 (173).

(2) FP, XIV, 14 (80).

والمنفعل من جهة أخرى، في فقرة واحدة[1]. وفي هذه الفقرة يبرهن على أن الذي يقاوم ويعاق يعيّن السلبية، أما الذي يتجه إلى مد حركته إلى الأمام دون أن يلقى مقاومة فهو ايجابي. إن الايجابي والسلبي لا يمكن أن يُعرّفا في ذاتهما، بل من خلال علاقة قوى، فالقوة الإيجابية هي التي ترنو إلى السيطرة دون عقبة أو إعاقة، أما القوة السلبية فهي التي، فجأة، تعاق في امتدادها، والتي، بالتالي، تسعى إلى استعادة القوة لا عن طريق الفعل ولكن عن طريق رد الفعل ضد القوة المهيمنة. إن الإحساس في كل نغماته، يعبر عن قطبية الفعل والمقاومة، الفاعل والمنفعل.

إن نيتشه يؤكد إذاً: أن الوجود هو إرادة قوة، وبهذا المعنى، لا يمكن فصله عن انفعالي اللذة والألم[2]! إنه لا داعي إذا، كما يحدث عادة في علم النفس، للتأكيد على ضرورة الانطلاق من الانفعالات الذاتية، كما لو أن الانفعال هو قضية ذاتية! إن الانفعالات تستطيع الانتقال إلى مجال المعيش، لأنه لا يوجد في ماهيتها ما هو ذاتي: إنها تتجذر في العلاقة الأولية حيث يجري أولاً تجريب المقاومة والهجوم. في هذه العلاقة الأنطوجينية تشكل الانفعالات تأرجح القوى بين «نعم» و«لا» والهيمنة والخضوع، وتحصيل القوة وفقدانها. وفي هذا المجال يشار إلى أنه لا توجد أبداً انفعالات اللذة والألم في حالة انفصال. فإذا كان الوجود هو «إرادة قوة»، فإنه وفي الوقت نفسه يقترن بـ«الشعور باللذة والألم»[3]. وحينئذ، يمكن أن نفترض أننا سنجد اللذة والألم في كل إحساس كما في كل إدراك: «كل إحساسات، وكل إدراكات الحواس هي، أصلياً، في علاقة مع لذة أو ألم الكائنات العضوية: إن

(1) FP, XII, 5 (64).

(2) FP, XIV, 14 (80).

(3) Ibid.

الأخضر، والأحمر، واللين، والفاتح، والمعتم، تعني شيئاً في علاقة مع شروط حياتها (أي مع العملية العضوية)»[1].

إن هذا التحليل لا يتجه، طبعاً، صوب الفلسفات التي تعتقد أنه من المستحسن فصل اللذة عن الألم وتريد، مهما كان الثمن، أن تكون اللذة والألم حالات في ذاتها. بالعكس، إن انفعالي اللذة والألم هما النتيجة المترتبة على الطبيعة العلائقية أو الباثولوجية لإرادة القوة: هكذا فإنه يمكن أن نستنتج أنه لا توجد ظاهرة من ظواهر العالم لا تقترن باللذة والألم. إن إرادة القوة تعلمنا أن كل لذة ترتبط بألم، وأن اللذة والألم لا يمكن أن يكونا منفصلين على عكس ما يعتقد علماء النفس والأخلاق. إن الطبيعة العلائقية لإرادة القوة تتضمن، من هذه الناحية، تشابكاً للذة والألم هو أكثر تعقيداً مما كان يعتقد أمهر السيكولوجيين. والذي ينتج عن ذلك هو فهم جديد للذة والألم، إذ أن الألم ينتقل إلى اللذة عن طريق الإحساس بمقاومة مغلوبة، واللذة تنتقل إلى الألم عن طريق الإحساس بنماء للقوة ابتداء من مستوى طاقي أدنى. إن الألم ينتقل إلى اللذة كعنصر تقوية للقوة.

لكن لماذا يتم وضع الألم في «ماهية اللذة»؟ إننا نعلم أن اللذة هي «إحساس بالاختلاف»؛ لأنها تتضمن علاقة معارضة لدى القوى. إن ظهور إحساس باللذة هو إشعار بانتصار قوة على أخرى، أو مجموعة من القوى على مجموعة أخرى. على كل حال هو إحساس يشير إلى «مقدار من القوة مركز ومنظم»[2]. إنه نظير «فائض في القوة»، لأن ما تتجاوزه قوة ما يعزز ويوسع هذه القوة. ولهذا السبب يستطيع أن ينبثق مع الإحساس باللذة السُّكْر وخاصة الجمال الذي يعبر عن

(1) FP, X, 27 (63).

(2) FP, XIII, 11 (83).

«إرادة القوة»، وعن ميلها إلى التبسيط والتنسيق، وتوزيع الفائض في القوى. يمكن التعرف في الأسلوب العظيم على البساطة الهندسية المفروضة على القوة التي «تتمرس حتما بالطريقة العمودية»، بساطة يتم عن طريقها توزيع فائض القوى الجشعة[1]. إن أية حالة من هذه الحالات (اللذة، والسّكر، والجميل) لا تفهم بدون إحساس بالقهر وإحساس بتكثيف لقوة تسعى، هي نفسها ولاحقاً، إلى تبسيط ذاتها وتنسيق نفسها. هكذا تتأكد الفكرة التي تقول إن صراعاً بين القوى يتضمن اللذة والألم في الوقت نفسه، قوة غالبة ومغلوبة، إحساس بفائض من القوة وآخر بالعوز.

إن اللذة والألم هما إذا حالتان وليسا عرضين للعلاقة بين القوى. ولهذا لا يمكن تعريفهما إلا انطلاقاً من داخل هذه العلاقة. إن الفكرة الأساسية التي تعبر عنها هذه النصوص هي «أنه قبل إحساسي اللذة والألم، هناك إحساسا الضعف والقوة عموماً»[2].

في كل تجربة للكائن الحي هناك إذاً بعض الإحساسات التي تنحدر من علاقة القوى، ولكنها تعدّل بواسطة العادة، وتتعرض للتبدل في سلسلة طويلة من الأحكام المدمجة، بحيث يمكن قلب المخطط الذي يمتد من الإحساس إلى الفكر والإرادة، والقول أيضاً إن الإرادة والفكر موجودان قبلاً في الحساسية ما دامت هذه التجليات الثلاثة للإرادة غير منفصلة: «إنه في كل ظهور للذة والألم يصبح الفكر ضرورياً (حتى ولو لم ينفذ إلى الوعي) وفي حالة ما إذا جرّ ذلك معه ردود أفعال، فإن الإرادة تصبح هي الأخرى ضرورية»[3].

هناك مشكل أو سؤال أخير يظل مطروحاً هو: ألا تطابق فكرة

(1) FP, XIV, 14 (117).

(2) FP, X, 25 (378).

(3) FP, X, 27 (21).

الحصول على اللذة والألم داخل العلاقة التأسيسية للقوى فكرة أخرى شائعة في هذا الموضوع وتتمثل في جعل اللذة والألم مجرد نتيجتين، وظاهرتين ثانويتين أو هامشيتين بدل أن يكونا شيئاً أساسياً[1]؟. لنزع كل التباس عن نصوص نيتشه، فإنه من الضروري تمييز البعد الأنطولوجي للانفعالات عن المسألة الأخلاقية. فمن وجهة نظر علاقة القوة، من الملائم الإقرار بأن اللذة والألم يحدثان في الوقت نفسه الذي تحدث فيه هذه العلاقة أو متفرعات الذاكرة التي تتمثل فيها هذه العلاقة؛ إنهما يظهران في هذه العلاقة كتفاضلات كيفية في القوى وكأحكام وتقويمات. لكن هل يمكن الحديث عن سعي الإنسان للحصول على اللذة والألم، في ظل وجود أخلاق يمكن أن تؤسس على اللذة، وفي ظل سعي الإنسان إلى تحصيل سعادة مسطحة خالية من الألم. إن الإجابة ستكون مختلفة تماماً: «إن الإنسان لا يسعى إلى الحصول على اللذة وتجنب الألم: وواضح الحكم المشهور الذي أعترض عليه هنا والذي يرى أن اللذة والألم ليسا سوى نتيجتين وظاهرتين ثانويتين - إن ما يريده الإنسان، وما تريده كل ذرة من القوة، هو فائض في القوة»[2]. إن نيتشه يستهدف هكذا قلب الأخلاق الأكثر شيوعاً والتي تدعي أن الإنسان لا يتطلع إلا إلى اللذة أو السعادة. إنه لا توجد أية أخلاق يمكن أن تستند إلى اللذة. هذا، ولأن اللذة ليست مصدراً للحركة فإننا لا نقوم بالفعل طلبا للذة ولكن نقوم به بفعل القوة والعجز، بحيث يمكن أن ينتج نوع من اللذة «كوعي بالاختلاف» إذا كانت قوتنا تنمو عن طريق التأثير في القوى الأخرى[3]. إن اللذة والألم لا يمكن أن يبررا أو يؤسسا أية أخلاق، لأن الشيء الوحيد

(1) FP, XIII, 11 (61).

(2) FP, XIV, 14 (74).

(3) FP, XIV, 14 (121).

المهم هو معرفة ما تصبو إليه قوتنا: الهيمنة أم الخضوع؟.

إنه في كل مرة نضع فيها الألم واللذة في المقدمة، فإن ذلك يعني أن علاقة إرادة القوة بالحياة تغيرت، وأن القوة المبدعة عاجزة. لقد أصبح الألم واللذة غير محتملين، بل أصبح يتحرز من اللذة نفسها، بعد أن جعل منهما قضية أخلاقية. وفي بعض الأحيان، ولأن الإرهاق كبير، يجري التطلع إلى إلغاء المعاناة واللذة في المذاهب: «اللذية» و«التشاؤمية»، و«النفعية»، و«السعادة». إن كل الفلسفات التي تقدر قيمة الأشياء بالنظر إلى اللذة والألم، أي بالنظر إلى ظواهر ثانوية، هي فلسفات سطحية وسذاجات، لا يمكن لرجل يتمتع بقوة إبداعية ووعي فني سوى أن يزدريها ويشفق عليها»[1].

إن نيتشه لم يتوقف عن الاعتراض على الفلاسفة الذين ينطلقون من الانفعالات، ومن اللذة والألم، حتى قبل إرجاعها إلى قلب الوجود في صورة إرادة للقوة. إنه يزدري «تشاؤمية الحساسية» لدى الرجل الحديث[2] الذي لا يكف عن طرح الأسئلة من مثل: ما الفائدة من معرفة ما إذا كنا نحس بالصحة أو المرض؟ وهل هناك فرق؟. أليس مجرد التوقف عند هذه الاعتبارات هو علامة على عدمية سائدة، وعجز عن وضع هدف يقيس من خلاله الإنسان قوته. إن ظاهرتي اللذة والألم لا ينظر إليهما، في العدمية، من خلال علاقة القوى، ولا من خلال الهدف الذي تفرضه هذه العلاقة، بل يراد للانفعالات أن يكون لها معنى في ذاتها، للاستغناء عن الفعل. والحقيقة أنه في هذه العدمية، حيث يكون كل واحد قد تعرف على مرض الإنسان الحديث، يعجز الإنسان عن فهم السبب الذي يجعل إرادة القوة التي

(1) Par-delà bien et mal, §225.

(2) FP, XIII, 11 (61).

تريد أن تتجاوز كل الأشياء وتعلو عليها، تسعى إلى الألم أيضاً، «فأن يتحمل الإنسان كل ما هو مؤلم وسيء»، هو ما يسميه نيتشه أكبر الأهواء[1].

التفكير

يتكرر الخطأ نفسه، بلا نهاية، في حالة البحث عن أسباب خارجية للإحساس، والفكر، والإرادة، بدل البحث عن جعلها تعبيراً عن واقعة باطنية، وعن علاقة قوى. إن نيتشه لا يتوقف عن القول إن ما لدينا هنا هو التعبير عن علاقات باطنية. لقد رأينا أن الإحساس يجب أن ينظر إليه لا باعتباره خاصة للحي، ولكن باعتباره ما يطبع في المقام الأول إرادة القوة كعلاقة انفعالية مباشرة. إن الإحساس لا يكشف عن حالة وظيفية للحياة، ولكن عن بنية وجود لإرادة القوة. وبعيداً عن اعتباره نتيجة لتطور خاص للحياة، فإنه يطبع مجمل ما هو موجود. إنه في كل مكان تواجه فيه القوى بعضها بعضا، هناك إحساسات، لكنها، ربما، ليست بالضرورة أجساماً بعد أو أجساماً عضوية. إن نيتشه يقلب إذا الصورة المألوفة لدينا عن الإحساس: فهو ليس خاصة حيوية، بل خاصة خارجة عن الحياة، إذ نجده في الحياة العضوية كما نجده في كل مكان. ولأننا نجده في كل مكان، فإنه القاسم المشترك لإرادة القوة. إن عدد النصوص التي يصف فيها نيتشه إرادة القوة كإحساسات وانفعالات يدل على أنه لدينا هنا بنية أساسية لإرادة القوة، وبنية لا يمكن أن تتضح إلا انطلاقاً من علاقة القوة بين القوى.

لقد حللنا حتى الآن اللذة والألم كما لو كان بإمكانهما التوالد

(1) FP, XIV, 9 (107).

بصورة مستقلة عن الأفكار والإرادات. وهذا العرض اليسير، الذي كان يجب أن يعدل جزئياً عندما ندرك أن نيتشه يجمع بين الإحساسات والأحكام في تحليل الألم تحديداً، يجب أن يكون الآن شاملاً إذا أردنا رسم أو خط فكر نيتشه بطريقة صحيحة. إن إرادة القوة تتجلى في كل ظاهرة كإحساس، وتفكير، وإرادة. وفي فقرة استهلالية (19) لكتاب «بمعزل عن الخير والشر» يوضح نيتشه أنه لا يمكن الفصل بين الإحساس، والتفكير، والإرادة، وما يوضح ذلك هو تحليل إرادتنا. قد يبدو غريباً الانطلاق من إرادتنا لاكتشاف بنية إرادة القوة، لكنه يؤكد الطريقة النيتشية: أي الانطلاق من الحياة وردها إلى الماهية السرية التي تظهرها. فلنتبع إذا هذا الطريق.

من استطاع إذاً النجاح في وصف الإرادة السيكولوجية؟ في الحقيقة لا أحد، وذلك أساساً بسبب الأحكام القديمة التي تؤثر على هذه المسألة في كل المذاهب الفلسفية، وخاصة «الإرادة الحرة» المشهورة التي اخترعت لإبراز المصير الثيولوجي، والمتعالي (جسدياً وعقلياً) للإنسان. إن الحالة المعقدة التي تسمى «إرادة» ليست مكانا يحتوي على إرادة إلهية ومتعالية. في الإرادة تتجلى معاً الأشكال الثلاثة لتجلي إرادة القوة: الإحساس، والتفكير، والإرادة. يجب إذاً الانتهاء مع «الثالوث» الذي يسكن كالشبح في أعمق أعماق الفلسفة ويحاصر فكر الحياة، ثالوث انتقل من خلاله قرار جعل الإرادة الإنسانية المشكل الفلسفي الوحيد الجدير بهذا الاسم، والخيط الذي يربط الله بالإنسان، والسماء بالأرض. لقد عبر عن نفسه مرة أخيرة ومن خلال شوبنهاور الحكم المشهور القائل إن الإرادة توجه العالم،

وإنها الحقيقة الوحيدة الفاعلة، وإنه بإمكانها أن تفتح للإنسان معبراً نحو الشيء في ذاته، والقائل أيضاً إن الإرادة «هي الشيء الأكثر معرفة في العالم، والشيء المعروف فعلاً»[1]. لكن إذا أردنا التوقف لحظة عند هذه النقطة، سنحرز أن إرادة القوة ليس لها علاقة مع هذه الإرادة الميتافيزيقية.

ما الذي يمكن الاحتفاظ به من هذه الأنفس الثلاث لأرسطو؟ ولماذا التراجع عن هذه الرؤية الأساسية جداً، والكثيفة جداً، التي تخصب الميتافيزيقا والمسيحية بدون توقف؟ سيبين نيتشه أن الإحساس والتفكير والإرادة لا تشكل أقساماً ثلاثة للحياة، بل هي توجد معاً بالضرورة. إن أشكال الحياة هذه التي كان يعتقد أنها منفصلة هي، في الواقع، التعبير التام عن إرادة القوة في كل ظاهرة من ظواهر العالم. وأحسن وسيلة لإدراك ذلك هي الانطلاق من الإرادة الإنسانية لإبراز الأبعاد الثلاثة التي تعبر عن إرادة القوة، ثم توسيع التحليل نفسه ليشمل كل ظواهر العالم تبعاً للطريقة المعتمدة من طرف نيتشه، والتي تتطلب دفع كل فرضية إلى نتائجها القصوى.

إن من يتفحص في الفعل الإرادي بدون أن يتعرض نظره للاضطراب بفعل أحكام قديمة عن إرادة هي صورة للتعالي، لا يمكن أن تفلت منه ملاحظة وجود إحساسات في ذلك الفعل: «فهناك تجمع في كل إرادة فاعلة لعدد من الإحساسات» كما يقول نيتشه في فقرة تتقاطع مع الفقرة 19 من كتابه «بمعزل عن الخير والشر»[2]. والتي سبق ذكرها. إن كل إرادة، يضيف نيتشه، تتضمن «فكراً مسيطراً». فماذا يريد أن يقول؟ إنه يريد أن يقول، أولاً، إن «الإرادة شيء معقد» وليست

---

(1) FP, XI, 38 (8) ; La gai savoir, § 127.

(2) FP, XI, 38 (8).

لها أية وحدة علية أو سببية أخرى سوى اللفظ[1]، وذلك لأنها تتضمن كثرة من الإحساسات. وإن تنوع وسعة الإحساسات التي تتدخل في إرادة مـا يتوقفـان أساسـاً علـى علاقـات القوى المتعـددة التي تجوب الجسد: كالإحساس بالجاذبية أو النفور أمام شيء ما، والإحساسات العضلية المجاورة، الخ.

إن مثل هذه الإحساسات يتم الشعور بها في ذات الوقت الذي ينبعث فيه الخضوع والسيطرة في تعدد العلاقات الانفعالية بين القوى. إن الفكر ليس، بالتأكيد، شيئاً آخر سوى علاقات القوى هذه التي يعبر من خلالها التوتر والاستقطاب؛ إنه يعبر عن الطريقة التي تتراتب بها القوى التي تأمر وتطيع أو تنصاع. لنوافق إذاً على أنه من خلال كل إرادة هنالك فكر يملي الأوامر[2]. لكن ألا يخفي هذا الطرح مفارقة؟ ألا يهبط بالإرادة إلى الفكر في شـكل «آمر» لهذا الأخير؟. إنه لفهم موضوع الرهان هنا، من الضروري التمييز بين أمر الإرادة الذي يطبع الفكر من جهة، والشغف بإملاء الأوامر الذي يعيّن الإرادة.

لنسـتثني الإرادة، الآن، ونطرح على أنفسـنا السـؤال التالي: ماذا يعني التفكير؟. في مخطوط لفقرتين كتبهما نيتشه قبل تحليله للإرادة في الفقرة 19 المشهورة من كتابه «بمعزل عن الخير والشر» كتب نيتشه يقول: «إن العلم لا يتسـاءل عما يدفعنا إلى إرادة شـيء ما، ولا عن دوافـع الفعـل كمـا لـو أننـا كنـا واعين بها قبل القيام بالفعل: إنه يحلل أولاً الفعل إلى مجموعة من الظواهر ويبحث عن ماضي هذه الظواهر – لكن ليس في العاطفة أو الإحساس، وليس في الفكر»[3]. إن الفقرة السابقة على هذه كانت تلح على ضرورة الجمع بين الإحساس والفكر

(1) Par-delà bien et mal, §225.

(2) Ibid, § 19 ; FP, XI, 38 (8).

(3) FP, IX, 24 (15).

في عملية حيوية: «إننا نسمي «حياة» كثرة من القوى المرتبطة بواسطة عملية تغذية واحدة. وإلى عملية التغذية هذه ينتمي، كوسيلة لتحقيقها، ما يمكن أن يسمى إحساساً، وتمثلاً، وتفكيراً، أي 1/ الصمود في وجه القوى الأخرى؛ 2/ تنظيم القوى حسب شكلها ووقعها؛ 3/ تقويم حسب الهضم أو الإرجاع»[1].

إن فهم ما هو مراد في الحياة يمر هكذا عبر تحديد ما يتحقق فيها من خلال الإحساس والتفكير. لكن ماذا يحقق الإحساس والتفكير في العملية البسيطة للتغذية المرادفة للحياة؟ إنهما يحققان تمثل المتجانس للمتنافر، ويمرران ما هو ضروري للجسد إلى داخل الجسد. إن الإحساس ينتج عن العلاقة غير المتماثلة بين القوى، وهنا بين القوى العضوية والقوى الخارجية، ويستوعب الأشياء الخارجية بخلق الأشكال المبسطة الضرورية للحياة: إن التمثل والفكر «يراقبان» بعد ذلك هذه الانطباعات بتنظيمها وضبطها في إيقاعات معينة. بكلمة واحدة، ليس الإحساس والتفكير شيئاً آخر سوى عملية تمثّل منتجة لأشكال وإيقاعات. إن الأمر يتعلق بهضم المتنافر أو الغريب وتحويله إلى أشكال وإيقاعات ضرورية للحياة. هذا، ويطور نيتشه هذه المظاهر نفسها في فقرة أخرى (تبعد عن الفقرة التي انتهينا من ذكرها وتتعلق بالتغذية، ولكنها تعتمد بشكل واضح عليها وعلى نتائجها)، ليستنتج أن المعرفة ليست سوى وسيلة للمعدة، «إن لم تكن هي نفسها معدة». وهي نتيجة أو جملة سابقة على الجملة المشهورة في كتاب «بمعزل عن الخير والشر» والتي تقول «إن الروح تتناسب أكثر مع المعدة»[2]. إن التفكير هو بالضرورة علاقة مع الإحساس، بمعنى أن الأفكار لا

---

(1) FP, IX, 24 (14).

(2) FP, XI, 38 (10) ; Par-delà bien et mal, §230.

تقوم بأفعال ضد بعضها البعض، بل هي، على العكس، «صراع للانفعالات»[1]. «فبين فكرتين كل الانفعالات الممكنة هي التي تقود اللعب مرة أخرى»[2].

ومع ذلك، فبينما الإحساس هو أساساً العلاقة الانفعالية للقوى، فإن التفكير هو العلاقة التراتبية للانفعالات لأن هذه الأشكال والإيقاعات تنم أيضاً عن نوع من التنظيم والترتيب للانفعالات. «إن التراتب هو النتيجة الأولى للتقويم» في جسم أو تعضية، وبدون ترتيب يصبح كل ضبط ذاتي مستحيلاً[3]. هكذا، فإن التفكير يعبر عن علاقة تراتبية بين قاهر ومقهور، ولهذا يجعل نيتشه من الفكر، عادة، تجلياً للنظام السياسي للجسد. إنه إلى هذا المعنى كان يشير بمفهوم «الفهم» في النص السابق المتعلق بالتغذية: خلق حياة بالقياس إلى التنظيم الباطني للقوى عن طريق تمثل القوى الخارجية. إننا لا نجد بالمقابل أي توجه عقلي داخل ما يسمى «فهم» أو «معرفة». فالفهم والمعرفة هما أولاً عبارة عن صراع لفرض هيمنة كما سيقول نيتشه لاحقاً: «إن المعرفة هي الطريقة التي تجعلنا نحس أننا عرفنا شيئاً: فهي إذاً طريقة لمقاومة الإحساس بالجديد، وبالتالي تحويل شيء جديد إلى شيء قديم»[4].

إن الفكر يجد أصله إذاً في «عملية تمثّل باطنية، وتطور، الخ»[5]. وبدون عملية التمثل الباطنية هذه، والتي تتم عن طريق التعرف والتفتيت (يلزمها تفتيت كل الأشياء لحسابها والتعرف

(1) FP, X, 25 (185).
(2) FP, XIII, 11 (113).
(3) FP, X, 25 (426).
(4) FP, XI, 34 (244).
(5) FP, XI, 40 (15).

عليهـا)[1]، لا يمكــن إصــدار أي حكــم، ولا يمكــن لأي تقويــم أن ينجح. إن الفكر، إبتداءاً، هو توزيع العلاقات الانفعالية المختلفة، التي تشـكل الجسـم الذي يتمثل، إلى كتل وأعداد، ثم هو الحكم الـذي يثبـت فيـه مـا يمكــن أن يكون مقهوراً. هذا هو السـبب الذي يجعل أيضاً الفكر «نشاطاً ذهنياً لا يصل إلى الوعي» حتى لو افترضنا أنـه موجـود فـي كل الحيـاة[2]: «فقبل إصدار الحكم، من الضروري أن تكون عملية التمثل قد تمت»[3]. إن التعضية الحيوية مهما كانت (في كل وظائفها، «مثلاً عملية الهضم») تفترض «عملاً جماعياً لكثير من الملكات التي تعمل على جعل الأشياء متماثلة (تمثلها) أولاً، ثم تحكم، بعد ذلك، عليها انطلاقاً من هذا المبدأ»[4]. فحيثما توجد حياة، يوجد هذا العمل الجماعي للملكات، وهذا التبادل المعقد. وهـو أمـر لا يفهمـه العقـل، ولا يسـتطيع أن يقـوم بـه نظـراً للتعقد الشديد الذي يتجاوز حدوده[5]. فحيثما توجد حياة، توجد بالضرورة تقديرات وتقويمات بخصوص ما يتم تبادله، وبالتالي تنشط أفكار عـدة[6]. إن الفكـر فـي منظـار الحيـاة العام، ليس له وضع خاص أو مكانة خاصة، فهو في الواقع يرافق كل عملية حيوية، وكل تصنيف تقوم به الحياة[7].

---

(1) FP, XI, 40 (38).

(2) FP, XI, 40 (15).

(3) Ibid.

(4) FP, IX, 12 (37).

(5) Ibid.

(6) FP, IX, 12 (9).

(7) FP, V, 11 (335)

نشدد على أنه: «في بداية كل نشاط عقلي توجد الافتراضات، والتنسيقات الأكثر فظاظة، مثل المتماثل، والشيء، والثبات. وهي لها نفس العمر الذي للعقل، وانطلاقاً منها يبدو أن هذا الأخير قولب ماهيته – إن الافتراضات هي فقط التي تدوم وتستمر

إنـه بمجـرد وجـود صراعـات أو نزاعـات أو مقاومـات بيـن الانفعـالات، وبالتالـي القـوى، نجـد أيضـاً تقويمات. ومن خلال هذه الأخيـرة يتـم تعييـن السـبب الـذي يدفـع إلـى تمثل القـوى الخارجية وطرحهـا فـي علاقـة هيمنـة. ينتج من هذه المقاربات الأولى أن الفكر (أو ما يسمى «معرفة») هو، في الوقت نفسه، تشكيل أو قولبة للقوى (خلق لأشـكال وإيقاعات) وتقويم للعلاقة السياسـية للقوى (الحكم انطلاقاً من التراتب الباطني للانفعالات وبغرض تعزيزه).

بهذيـن المعنييـن فـإن الفكـر متضمن في الإرادة. إن هوى الإمرة أو «الميل» الذي يميز إرادة القوة يتضمن دائماً، بالفعل، تقويماً للقوى الموجـودة وحكمـا قيميـاً «متميـزاً» يقول لنا: «ما هو ضروري هو هذا وليـس غيـره»[1]. الفكـر هـو تقديـر مـا يلائـم أو لا يلائـم القـوى التي تتصارع داخل علاقة تسعى إلى التراتب وفرض الهيمنة. ليس للفكر إذاً موضـوع مجـرد أو مثالـي يعانـق الحركـة التـي تعبـر حرب القوى والتـي يرتسـم مـن خلالهـا تبادل للهيمنـة والخضوع: «وهكذا نحصل علـى تصويـر دقيـق لطبيعـة وحدتنا الذاتيـة المكونة من جماعة محلية تقودها مجموعة من المسيرين». وسنفهم حينذاك كيف يظل الرؤساء خاضعين لمرؤوسيهم، وكيف أن شروط التراتب وتقسيم العمل تجعل من الممكن تجزأة البشر وفصلهم عن الكل، وكيف أن الوحدات الحية تولد وتموت باستمرار وكيف أن الأبدية ليست خاصة «للذات»؛ وكيف يجري التعبير عن الصراع من خلال تبادل الأوامر والانصياع، وكيف أن تحديداً عائماً هو دائماً مضر بالحياة»[2].

إن الفكر يترجم بصورة عميقة هذا التبادل للهيمنة والسؤدد بين

لأنها في تصالح مع الحياة العضوية».

(1) FP, XI, 38 (8).

(2) FP, XI, 40 (21).

القوى المدمجة في الجسد. وحيث أن الفكر يقترن بالصراع السياسي للقوى، فإن التفكير لن يلبس أبداً ثوب الذاتية. إن التفكير ليس نشاطا قصدياً. فنحن لا نستطيع أن نفكر إلا في ما بوسعنا التفكير فيه. ليس هناك ما هو أسوأ من الرغبة في إنشاء الفكر بمنشآت الوعي: إذا أردنا أن نتعـرف علـى حقيقـة الفكـر الـذي يُعبر عنه كل تفكير واعٍ فليسـت هناك من وسيلة أخرى سوى التساؤل: ما الأشكال التي تأمر وتلك التي تنصـاع؟ ومـا الـذي تـم تمثلـه وما لم يتم تمثله؟ وما هي التفضيلات، والاعتراضات، والأحكام التي تغلف قيم التفكير؟ ولهذا فإن القضية الجذرية بالنسـبة لنيتشـه تتمثل في القول إن: «الأفكار هي عبارة عن قوى». وأكثر من ذلك، إن الطبيعة هي «حشـد من علاقات القوى»: إنها أفكار»[1].

الإرادة:

يبقى تعريف الإرادة. إن ما يعنيه نيتشه إذاً بعبارة «حركة إرادية» يتضح أنه نتيجة لحاصل قوى متبادلة التأثير عمل على نشأة باقة من الإحساسـات، والمقاومات المغلوبة، نتجت عنها لذة (الانتصار على تلك المقاومات)، وأخيراً تقسيم سياسي للقوى (أمر). إنه بهذا المعنى تحديداً فإن تجلي إرادة القوة كإرادة لا يمكن فصله عن حكم يصدر الأوامـر (إن الفكـر، بعـد التقويـم، يقـرر: «هذا هو الذي يهم الآن ولا شـيء غيـره»)، ولا عـن إحساسـات متصلـة، ولا حتـى عـن إحسـاس باللذة.

على ماذا يشـهد بالفعل رجل يريد؟ إنه يشـهد على أمر أعطي لنفسـه، وعلى انتصار على نفسـه، وعلى اليقين بأنه مطاع من نفسـه،

(1) FP, X, 26 (38).

وعلى إحساس بالتفوق على نفسه، وباختصار، يشهد الرجل الذي يريد على «الميل إلى إملاء الأوامر»، وعلى انفعال يتم التعبير فيه عن توجه الإرادة نحو الزيادة في القوة، و«نشوة الانتصار على كل المقاومات»[1]. وهذا الميل أو الرغبة في إملاء الأوامر لا يمكن أن يبرز إلا من خلال الحوار بين القوى الذي يشكل جسدنا والذي ينتج عنه تأثير واضح لبعض القوى على البعض الآخر.

هذا الحوار الداخلي (هو نفسه حلقة من الماهية العلائقية للقوى) أصبح جليا بفضل ثنائية كل بنية إرادية؛ أي باعتبارنا الآمرين والمأمورين في الوقت نفسه. إننا نحن أنفسنا عبارة عن «ثنائية» وليس وحدة وهمية، أو ذات مصطنعة. ولفهم هذه النقطة الأخيرة التي تلملم البنية المعقدة للإرادة، يجب بذل الجهد لفصل الإرادة عن مخطط العلية: ليست الإرادة علة، ولا توجد علل إرادية. الإرادة هي العلاقة الباطنية والمتزامنة للقوى، والهيمنة المفاجئة لبعض القوى، والتي تدوي في انفعال الأمر والميل إلى إصداره: «ما كان يجب التحدث عن علل إرادية بل كان يجب التحدث عن إستثارات الإرادة. إن الإرادة هي إملاء أمر، وإملاء الأمر هو انفعال خاص (هذا الانفعال هو انفجار مفاجئ للقوى) - متوتر - واضح، إنه شيء يقصي الآخرين نظراً لتفوقه، ويقين بامتلاك زمام الأمور...»[2]، إنه انفجار للقوة ينتج عن كل المقاومات المقهورة على كل مستويات الجسد، ويخرج التعبيرات العضوية لإرادة القوة، والإحساس، والفكر، والإرادة من الغموض إلى الوضوح ويجعلها بديهية: «إن الأشكال الواعية لإرادتنا، وإحساسنا وفكرنا هي في خدمة إرادة، وإحساس، وفكر

---

(1) FP, XI, 38 (8).

(2) FP, X, 25 (436).

أكثر سعة»[1].

إن المهم هو ما يتبع؛ أي اتجاه القوة الذي تعبر عنه كل كتلة فريدة - وحاسة - ومفكرة. لكن كل القوى المهيمنة المركمة في الجسم لا تتبع بالضرورة خطا تطورياً. فإذا كانت القوى التي تهيمن هي قوى منفعلة أو سلبية، فإن الإرادة تتجه إلى الانحدار بالقوة. وهو ما يبينه التاريخ المظلم للإنسان، أي انحطاط الغرائز: «إن إرادة القوة هذه؛ حيث أتعرف على السبب والطابع الأخير لكل تبدل، تزودنا بوسيلة معرفة السبب الذي جعل الانتخاب في غير صالح الاستثناءات والنجاحات السعيدة: إن الأقوياء والسعداء يصبحون ضعفاء عندما يجدون أنفسهم في مواجهة غرائز القطيع المنظمة، وجبن الضعفاء، وكثرة العدد»[2].

إن الماهية العلائقية لإرادة القوة هي التي جعلت نيتشه يلاحظ، في كل مسار أو عملية، نزوع القوى المغلوبة إلى المقاومة، وحتى ضرورة مقاومة الهيمنة لدى القوى الأكثر ضعفاً بالسعي إلى المحافظة على نفسها. بينما القوى المهيمنة تجد نفسها عاجزة عن الاستغناء عن القوى المغلوبة التي تضطر للسيطرة عليها كي تحافظ على نفسها. هكذا تنشأ وظيفتان منفصلتان: «إن الطاعة هي أيضاً وظيفة لحفظ الذات مثل التحكم وإملاء الأوامر بالنسبة للموجود الأقوى»[3]. غير أنه، حتى لو كانت هناك ضرورة لتكيف القوى المنتصرة أو الغالبة مع القوى الضعيفة، لأجل استمرار سيطرتها، فإنه، في كل عملية نماء، تمتلك القوى المسيطرة ما يكفي من المواد والسبل لزيادة قوتها رغم جهدها المبذول في التكيف. وعلى النقيض من ذلك، فإنه في كل

(1) FP, XI, 34 (124).

(2) FP, XIV, 14 (123).

(3) FP, X, 25 (430).

عملية انحدار، تخضع القوى الضعيفة لتحافظ على ذاتها، ولكن هنا لا يوجد آمر موجه نحو الزيادة والنماء: إن القوى المغلوبة أجبرت هنا القوى المسيطرة أو الغالبة على التكيف معها إلى درجة أن كل هيمنة وكل تطور يصبحان مستحيلين.

إن الماهية العلائقية لإرادة القوة تسمح إذاً بمعرفة ما إذا كانت كتلة من القوى، تتجه إلى الزيادة في القوة أم لا، فعندما ترنو علاقة القوى إلى فرض واضح للسيطرة، فإن الإرادة تكون قوية، وضعيفة في حالة استحالة العكس. وعندما ترنو علاقة القوى إلى التوازن، والتساوي، وخضوع الغالب للمغلوب، واقتسام الطاعة والخضوع فإن إرادة القوة تكون ضعيفة. وعندما ترنو علاقة القوى إلى تفضيل السلبية ورد الفعل، والاستجابة للإغراءات الخارجية على حساب العملية الباطنية للنماء والتطور، فإن الإرادة تكون ضعيفة. وعندما ترنو علاقة القوى، أخيراً، إلى قلب القوى ضد مصدرها للحصول على خلاصها، فإن الإرادة تكون ضعيفة. إن الإرادة ليست قضية إرادة، ولكنها قضية توجه علاقة القوى نحو النماء أو الانكماش: فحيثما توجد قوى غازية يوجد تراتب، وأوليغارشية، وسيطرة واضحة ومؤكدة، وحيثما توجد قوى منحلة، توجد فوضى، ويوجد تفكك، وتيه: «إن ضعف الإرادة؛ هو صورة يمكن أن تضللنا، إذ لا توجد إرادة، وبالتالي لا إرادة قوية ولا إرادة ضعيفة. إن تعدد وتفكك الدوافع، وانعدام نظام ينسق بينها يعطي «إرادة ضعيفة»؛ بينما تنسيقها تحت إشراف دافع واحد يعطي «الإرادة القوية؛ في الحالة الأولى، هناك تذبذب مستمر وغياب لمركز جاذبية؛ وفي الحالة الثانية؛ هناك دقة ووضوح في الهدف

والاتجاه»[1].

العالم العضوي:

هل يمكن أن يوسع هذا المخطط «إحساس، تفكير، إرادة»، ليشمل كل صورة الحياة؟ إننا هاهنا وسط المشكلة الأساسية لفلسفات الحياة: عادة ما كان الاعتقاد السائد هو أن الحياة تتجه إلى إنشاء الحساسية أولاً ثم الإرادة، وأخيراً الوعي الإنساني، قمة كل تطور عضوي. وهكذا بدا الوعي وكأنه تتويج للحياة، والمرحلة الأخيرة، والممتازة، من تطورها[2]. بينما العكس هو الصحيح بالنسبة لنيتشه. إن المعجزة لا تتمثل في الوعي، ولكن في الجسد، كتجمع رائع للأحياء. ورغم ذلك يجب القول إن الجسد لا ينتج الفكر، والإحساس، والإرادة؛ لأن هذا الثالوث لا يمثل ثمرة الجهاز العصبي والدماغي بل يمثل الوقائع التي تجعل الجسد ممكناً. «يبدو لي (...) بالضبط أنه لإنتاج الفكر، والإحساس، والإرادة، ليست هناك حاجة «لجهاز» لأن هذه الظواهر هي وحدها الشيء «نفسه»(...). وهذا التركيب المدهش للكائنات الحية والعاقلة التي تسمى «الإنسان» ليس بإمكانه العيش إلا بعد خلق هذا النظام الدقيق للعلاقات والتوصيلات، ومن هنا جاء التفاهم السريع جداً بين كل هذه الكائنات العليا والدنيا - وكل هذا بفضل وسائط كلها حية؛ ولكن هذا ليس مشكلاً آلياً، بل أخلاقي»[3].

إن الانتقال المفاهيمي المفاجئ الذي يقدمه نيتشه هنا يدعو إلى إنكار المخططات الغائية والتطورية للحياة دفعة واحدة. فلو يتم

---

(1) FP, XIV, 14 (219).

(2) L'antéchrist, § 14.

(3) FP, XI, 37 (4).

الانطلاق فعلاً من العلاقة، من «نظام دقيق للعلاقات والتوصيلات» الذي عن طريقه يتشكل جسد جماعي، فإنه يجب الاعتراف أن الوظائف الحسية، والحركية، والفكرية ليست نتيجة اختلاف عضوي إلا نظراً لكونها أولاً التعبير المورفولوجي لإرادة القوة: إن الإحساس، والتفكير، والإرادة متضمنة أنطولوجياً في شرط انبثاق الحياة نفسه قبل إنشاء أجهزة منفصلة لدى الحيوانات العليا. لهذا فإن التعضية العليا ليس لها أي امتياز: إن كل تعضية حيوية تفترض دائماً تبادلات، وتوترات، واتصالات، وطرق هيمنة هي إحساس، وتفكير، وإرادة متضمنة في وحدة إرادة القوة. ومن وجهة النظر هذه، فإن كل أشكال الحياة متساوية؛ أي لا يظهر أي واحد منها تفوقاً وظيفياً. فالتراتب القديم بين الإحساس، والإرادة، والتفكير ليس له معنى داخل مجال الحي. هكذا، ينفصل نيتشه عن مخطط التكيف فقط الذي ينظر إلى التقسيم الفيزيولوجي للملكات الفكرية كنتيجة لاختلاف مورفولوجي للدفاع والجهاز العصبي، ولكن، أيضاً وبصورة أشمل، ينفصل عن طريقة معينة لإدراك الجسد بعيداً عما يجعله ممكناً. إن الجسد هو مشكلة أخلاقية أكثر من كونه مشكلة فيزيائية كما يقول نيتشه في أحيان كثيرة. إن أخلاق الجسد تشير إلى التبادلات، والعلاقات، والهيمنات الضرورية لوجوده. أي أنها، في الأخير، تشير إلى إرادة القوة التي يجب تقدير بنياتها الثلاث المذكورة سابقاً بالرجوع إلى طبيعتها الخاصة.

إذا لم يكن للفصل بين الإحساس والإرادة والتفكير أية قيمة، فبسبب مبرر حاسم هو أن: «كل الأشكال العضوية لها نصيب من الفكر، والإحساس، والإرادة»[1]. فلماذا يتم هكذا نفي الاعتقاد في

---

(1) FP, X, 27 (19).

scala naturae الذي ساد لمدة ألفي عام؟ وما الذي يحرك اعتراض نيتشه على مفاهيم يتفق عليها الجميع من قبل الطبيعة، وسير الطبيعة نحو الكمال، وسلم الموجودات؟ لأنه بدون شك لا واحد من هذه المفاهيم يتفق مع ما نعرفه الآن عن إرادة القوة من منظار العلاقة.

إن كل أشكال الحياة متساوية لسبب بسيط هو أنه لا يمكن فصل أي جزء من الحياة مهما كان صغيراً عن الصراع بين الدوافع، وعن تأسيس شكل من أشكال الهيمنة المستقلة مرحلياً. وبتعميق النظر قليلاً، سيتضح، بصورة جلية، أن الإحساس هو جزء لا يتجزأ من الإرادة، وأن كثرة من الإحساسات هي التي تعبر عن نفسها في كل إرادة. والفكر، هو الآخر، ينتمي إلى الإرادة باعتباره تراتباً خاصاً وبنية للأمر داخل التعدد. ليس الإحساس، ولا الفكر، وظائف مستقلة منذ البداية؛ فلقد رأينا أن التفكير مرتبط بالإرادة ارتباطا عميقاً؛ أي بالذي يأمر ويطيع داخل الإرادة: «كل فعل للإرادة يحتوي على فكرة تتحكم فيه»[1]. وبصورة أوسع، تشير النفس، في الواقع، إلى كل نظام تقويم و«أهواء مقيدة إلى القيم»[2]. وهذا الاستنتاج يفرض نفسه ضد الأحكام القديمة وضد أولئك الذين لهم منفعة وراء الحفاظ على الإيمان بهذا «الثالوث»: إن كل إرادة تتضمن إحساساً وفكراً[3].

إن الإحساس، والفكر، والإرادة، هي التعبير المباشر عن علاقات وتوصيلات القوى، علاقات استقلالية وهيمنة بين قوى متعددة نجدها في كل شكل من أشكال الحياة العضوية. وظهور الإحساس بالنسبة

Par-delà bien et mal, I, 19. (1)

FP, XI, 35 (6). (2)

FP, XI, 38 (8) (3)

«هل يصدق أن المناطقة لا يزالون يدرسون ثالوث التفكير، والإحساس، والإرادة، كما لو أن التفكير لا يتضمن لا الإحساس، ولا الفكر».

لكل شكل من أشكال الحياة يكمن في إثبات اختلاف كمي للقوة، وترجمته إلى انفعالات وتراتب للانفعالات (البدايات الكمية للقوة). أما ظهور الفكر فيتمثل في الإحساس بالتراتب الذي تمت مكابدته وتم إدماجه داخل القوة (تبادل الهيمنة والانصياع داخل الإرادة). وأما انبثاق الإرادة فيعود إلى ظهور مخرج للصراع من أجل القوة (اتجاه القوة)، وهو ظهور يتم الإحساس به، بعد ذلك مباشرة، كنتيجة للفعل الإرادي. وهكذا وضع نيتشه مخططا لكتاب إرادة القوة كما يلي: في مكان نظرية المعرفة القديمة، القيام بالإعداد لمذهب في منظورات الانفعالات يتضمن فحص روحانية الانفعالات ومراتبها (مداخلها)، وتقديم مذهب في تشكيل السيادة (تبادل الهيمنة والخضوع) في مكان السوسيولوجيا، وأخيراً استبدال الميتافيزيقا بمذهب العود الأبدي (اتجاه الإرادة) [1].

العالم اللاعضوي:

بما أن الإرادة مفهومة في بنيتها الثلاثية، فإن لا شيء يمنع نيتشه من أن يسند «الإحساس»، و«الفكر» و«الإرادة» إلى العالم اللاعضوي. لقد رأينا، سابقاً، الإشارة إلى ذلك عندما تحدث نيتشه بخصوص العالم الكيميائي عن «الإدراك»، و«الإحساس»، و«الوعي»، و«الإرادة»، وعن «تخصيص مكان وبطريقة صحيحة للإدراك أيضاً في العالم اللاعضوي»[2]. هنا أيضاً تدرك علاقات القوى فوراً كاختلافات في الانفعال والتبادل، والأوامر. لهذا يجب أن يترك مصطلح «قوانين» المكان لفهم العلاقات المطلقة للقوة: «إنني أتجنب الحديث عن قوانين كيميائية: فالكلمة لها طعم خلفي أخلاقي. إن الأمر يتعلق

(1) FP, XIII, 9 (8).

(2) FP، XI، 35 (53)، 35 (58)، 35 (59).

بالأحرى بملاحظة علاقات القوة بطريقة مطلقة: الأقوى يصبح سيداً للضعيف، عندما يعجز هذا الأخير عن إثبات درجة استقلاله- لا توجد رأفة، ولا تحفظ، ولا يوجد حتى احترام «للقوانين»[1].

لماذا يتمسك نيتشه، مع ذلك، بمدّ ما لم يستطع أن يمسك به إلا ضمن العضوي إلى ما هو كيميائي؟ إن هذا التوسع هو جوهري من حيث أنه يجعل من إرادة القوة مبدأ مشتركاً لكل ما هو موجود. بالنسبة إليه فإن «الفكر»، و«الإحساس» هما دائماً علامتان على عملية ما، وعلى بعض الأنشطة الواقعة تحت الوعي، وعلى أن دور الوعي هو التغيير مع الوعي بذلك[2]. باختصار، إننا نجد علامات على عمليات علائقية للهيمنة، والصدّ، والمقاومة، وعلامات على انفجار وتغيير الاتجاه، الخ، في أعلى نقطة في الأجسام الجماعية المعقدة[3]. لكن ما الذي يمنع من افتراض أن هذه السيميوطيقا تنطبق أيضاً على علاقات الكيمياء الفظة أو على المجموعات المعتبرة جداً لعلم الفلك[4]؟ لا شك في وجود «تفكير» سابق على الحياة العضوية، ونيتشه يقول لنا فيم يتمثل هذا التفكير: إنه حيث يوجد إنجاز لأشكال، يوجد فكر. وهو يذكر الكريستال، أو الشكل المشهور كجدار مشترك بين الجماد

(1) FP, XI, 36 (18).

(2) FP, X, 26 (114).

(3) FP, XII, 1 (61):

« لا يوجد أي فكر، أو إرادة، أو إحساس نشأ عن غريزة واحدة محددة، بل بالعكس، لقد نشأوا عن حالة شاملة، وكل مساحة الوعي كله، نتجت عن واقعة قوة وقتية لكل الغرائز التي تشكلنا- وإذا من الغريزة السائدة أو من الغرائز الخاضعة لها، أو المقاومة لها».

(4) FP, V, 11 (33):

«في الجزيئية، يمكن للمجموعة الشمسية الاستمرار في الحدوث، ويمكن للحرارة أن تحدث عن طريق السقوط والتصادم »؛ FP (V, 11 (84).: «كل شيء قد حدث بتحوله إلى حياة (...) لنفترض زمناً أبدياً وستكون النتيجة هي أيض أبدي».

والحي بفعل خصائصه الأنطوجينية، والتنظيمية، والبنائية. لكن يمكن أيضاً التفكير في التشكلات الذرية، والصخرية، والجيولوجية، وحتى النجمية[1]. ويفحص نيتشه أيضاً ضمن أية شروط ينشأ الإحساس، والإرادة، والتفكير إذا تم الاستناد إلى حركات الذرات الصغيرة التي يعجز عنها التعبير: إنه يجب افتراض قوة إنتاجية، وإرادة «تجميع، وتضخيم، وتمديد، ومماثلة»[2]. إن كل هذه النصوص تسمح لنا بإدخال الفكر، والإحساس، والإرادة إلى الطبقة اللاعضوية، وهو دليل كافٍ على أن إرادة القوة تخترق بنفس الطريقة العضوي واللاعضوي: «إن التعارض عضوي/ لا عضوي ينتمي، هو نفسه، إلى عالم الظواهر»[3]. إنه إذا كان نيتشه يكتشف في الروح ما يبدو له أنه يشكل «ماهية العضوي»، أي حركات التمثل، والطرح، والانتخاب، الخ، فلكي يضيف حالاً أن ما يفصل اللاعضوي عن العضوي ليس اختلافاً في الماهية، إذ سنجد إحساسات في كل علاقة قوى، وأفكار حيثما توجد علاقة في طور التراتب، وشكل في طور النشوء، وإرادة ناتجة عن الصراع. لكن، بما أن القوى تتراتب بصعوبة في العالم العضوي، وبما أن إنتاج الأشكال هو أقل وضوحاً، وبما أن تراكم القوة أصبح مستحيلاً تقريباً، فإنه يمكن القول أيضاً، مثلما قيل في كتاب «بمعزل عن الخير والشر»، إن هذا «الشكل السابق للحياة» لا يزال يحتوي على الإحساس، والتفكير، والإرادة دون تمييز بينهم. ومع ذلك فإن

(1) FP, X I, 41:
«التفكير في العصر البدائي (السابق على الحياة العضوية) هو عملية تفرض فيها نفسها أشكال تتشكل، مثلما يحدث في البلور، في فكرنا، المهم هو ربط أداة جديدة بالمخططات القديمة (= سرير بروكيست)، أي جعل الجديد متماثلاً».

(2) FP, X, 25 (313).

(3) FP, X, 25 (356).

مجرد تسمية العالم اللاعضوي «شكلا سابقاً للحياة» يبين ضرورة الاعتقاد في الشيء نفسه هنا وهناك»[1].

إن جماعة طبيعية، وهوية ماهوية، يقوم إثباتهما بين عالم لاعضوي وآخر عضوي. ولهذا لا يقول نيتشه البتة إن الحياة هي ماهية خاصة، أو إنها تفسر بواسطة مبدأ خاص. على العكس، إنه يقول: إن الحياة ليست ظاهرة خاصة في العالم، ولكنها تخصص أعلى للقوى الحاضرة في العالم، أو هي، والمعنى واحد، تركيب أقل اكتمالا لأن التراتب فيها يخضع لقوى العالم اللاعضوي[2]. فحيثما تنصاع قوى أو تنتصر، تملي الأوامر أو تتلقاها، فإنها تحمل أيضاً التركيب الأعلى درجة، أي الأقل كمالاً. يمكن تعريف الحياة إذاً كإدماج لقوى داخل بنية تراتبية تتوجها هيمنة مؤقتة، بينما قوى العالم اللاعضوي تتوسع فوق بعضها بعضاً وتعتدي على بعضها بعضاً وتشكل عادة، في شساعة العالم، وبفعل التأثير عن بعد، تركيبا تاماً غير قادر على الإدماج لأنه في كل لحظة يتم تضييع مجمل الطاقة الموجودة. إن التمييز بين عالم لاعضوي وعالم عضوي هو في الحقيقة اختلاف في تجلي إرادة القوة: إما على شكل تركيب كامل توسعي أو تركيب جزئي إدماجي.

لكن ما يؤكد مرة أخرى إسناد الوظائف نفسها إسناداً عاماً لكل الظواهر هو هذا التصريح: «إن الحياة العضوية ليست نتيجة لصيرورة»[3]؟ وبالفعل، يجب في هذه الأطروحة، رؤية إثبات آخر للموقف الأنطولوجي لنيتشه: ما الذي يحرجه في نظرية التطور؟ ولماذا لا يمكن للحياة أن تكون شيئا «قد صار»؟ ولماذا يشك في

Par-delà bien et mal, § 36. (1)

FP, XII, 1 (105). (2)

:FP, X, 25 (403) (3)

لنفس السبب، لا يمكن لإرادة القوة أن تصير FP، XIII، 11 (29).

أن تكـون الحيـاة قـد انبجسـت فـي يـوم مـا (« إننـي [يقول نيتشـه] لا أتصور، بعد كل شيء، كيف يمكن أن تكون الحياة قد انبجست في يوم ما...»[1])؟. لسبب واحد هو أن الوجود يعادل الحياة: فالوجود هو الحياة، ولذلك لا يمكن أن يصبح حياة. إن نيتشـه يؤكد، في الوقت نفسـه، أن الحيـاة هـي هنـا منـذ الأزل، وأن إرادة القـوة لـم تصـر. إذا فـلا الحيـاة ولا إرادة القـوة قـد «صارتـا» أو «أصبحتا». وإذا كان لهذا الإثبات المزدوج معنى، فإنه يكمن في فصل الصيرورة وما ينتجها عن الصيرورة وبنيتها الباطنية. إنه سيساء دائماً فهم الحياة طالما هي تفسر كنتيجة للصيرورة أو التطور. إنها تنتمي إلى إرادة القوة.

إن الفجوة بين اللاعضوي والعضوي هي من منظار إرادة القوة مـن الاصطنـاع بمـكان بحيـث، مـن الجلي، أن معنى الموت هو الذي يجـب أن يعـاد تفسـيره. لقـد جعلنـا من المـوت، تحت وصاية التمثل الحيـوي، شـيئاً غريبـاً، ومفارقـا لنا. لقـد عارضنا عندئذ بين خارجانية الموت وداخليتنا العضوية. وفي نص جميل، يقلب نيتشه وجهة النظر هـذه، ويـرى أن الإحسـاس حتـى لـو لـم يكن مرادفـاً هنا لإرادة القوة ولكن لتزوير حيوي، فإن هذا النص يجعلنا نشعر بأن هذا العالـم الميت ليس عالـماً مفارقا لنا، وإنما هو في الحقيقة عالمنا الداخلي الوحيد. إنـه يجـب علينـا العـودة إلى هذا العالم الجامد، وهذا المخطط الكبير للمحايثـة «الخالـد، والصامـت، والبريء، قوة ضد قوة»: «تقدير قيمي خاطئ كليا للعالم الحسي بالنظر إلى العالم الميت. هذا العالـم الذي ننتمي إليه! (...) لكننا نحن الآخرين نسميه الداخل وننظر إلى العالم الخارجـي كخارجانيـة، وتلـك نظـرة خاطئـة كليا! فالعالـم «الميت..! أبـدي، وصامـت، وبـريء، إنـه قـوة ضد قوة!» ويـا له من احتفال هذا

(1) FP, XI, 34 (50).

الانتقال من هذا العالم إلى العالم «الميت»(...) لنتعلم أن لا نتصور هذه العودة إلى حالة اللامحسوس كنكوص! وسنصبح عندئذ حقيقيين تماماً، ومكتملين! يجب إعادة تأويل الموت، وبهذه الطريقة سنتصالح مع الواقع، أي مع العالم الميت»[1].

تشكيل الوحدات العليا للقوة:

هناك فكرة خفية في المذهب التطوري هي: أن الحياة لا تُفهم من الداخل، ولا تفهم في علاقة خارجانية ولهذا السبب الوحيد، هي صيرورة. إن المذهب التطوري يجعل من الحياة عملية تتم داخل الخارجانية: فهناك دوماً ظروف خارجية عند داورن، وأوساط خارجية، وقوى خارجية، وتأثيرات، وتكيفات، وشروط ظهور، وعلل. كل شيء معلول، وكل شيء نتيجة. وبالعكس، لا شيء عن القوى الباطنية، وبالتحديد عن العلاقات الباطنية بين القوى، عن هذه القوة الهائلة للتشكيل، التي: «انطلاقاً من الداخل، هي قوة مبدعة للشكل، وتستعمل، وتستغل الظروف الخارجية»[2]. يجب مرة أخرى قلب هذا المخطط الشائع جداً: «فالحياة ليست تكيفا للظروف الباطنية مع الظروف الخارجية ولكنها إرادة قوة تنطلق من الداخل نحو الخارج فتخضعه وتضمه إليها»[3]. إن التطورية تكوّن، في الحقيقة، صورة سلبية عن الحياة لأنها تجهل طبيعة الحياة، أي إرادتها للقوة: هكذا «يتم التنكر لطبيعة الحياة، إرادتها للقوة؛ (...) والعماء عن حق التصدر الأساسي للقوى العفوية، والعنيفة، والغازية، القادرة

(1) FP, V, 11 (70).

(2) FP, XII, 7 (25): «(...) die ungeheure gestaltende, von innen her formenschaffende Gewalt...».

(3) FP, XII, 7 (9).

على إيجاد مناسبات لتأويلات جديدة، واتجاهات جديدة، وأشكال جديدة، والتأثير والتي يخضع لها التكيف»؛ هكذا يتم إنكار الدور الكبير الذي تلعبه الوظائف العليا أو السامية في الكائن العضوي، والتي تتجلى فيها إرادة الحياة بصفة فاعلة ومبدعة»[1].

إن الفكرة الأكثر خطأ (والأكثر شيوعاً للأسف الشديد) التي يمكن أن نكونها بخصوص الأشكال الحية هي الاعتقاد أن هذه الأشكال تخلق نفسها بواسطة صياغة أو قولبة خارجية، وبواسطة تكيف مع محيط خارجي، وتشويه ميكانيكي. إن الداروينية لا تفهم إرادة القوة التي تظهرها بمظهر خارجي، ولا تفهم ذاكرة الحياة التي تخضعها لضرورة رد فعل تكيفي. إن الداروينية لا ترى أن انبثاق ما هو عضوي لا يتعلق بأي مقدرة عجيبة على التكيف، بينما هو يأتي فقط من ظهور ذاكرة باطنية للحياة عن طريق عملية ترتيب باطنية للقوى. إن نقطة الضعف في الداروينية هي في الأخير تصورها للنفع العضوي بحيث يستطيع أي شخص الإصغاء إلى الإشاعة الأكثر مكراً ومخاتلة والتي تريد أن يعود أصل الحياة إلى معنى معادٍ تماماً لإرادة القوة، معنى ميكانيكي عبثي، أو معنى فارغ للصدفة. إنه مما لاشك فيه أن لا أحد يريد أن ينظر إلى الحياة كإرادة قوة. يقول نيتشه: إن الإرادة التي تلهم، في عصرنا، الفيزيولوجيا والبيولوجيا والعلوم التي تبدو الأكثر موضوعية والأكثر دقة، لا يمكن أن تحتمل الاعتقاد بأن الحياة هي أولاً وقبل كل شيء إرادة قوة.

هذا، وبما أن معرفة الحياة ليست مستقلة أبداً، فإن الحياة توحي، بدون توقف، إلى المعرفة بأنها ستتعهد بها، وبأنفاسها، وأفراحها، وأحزانها. هناك نوع من معرفة الحياة، له قيمة من منظور إرادة القوة،

---

(1) La généalogie de la morale, II, § 12.

يجعلنا نستشف أن الحياة يمكن النظر إليها كظاهرة سلبية عندما تكون القوى السلبية أو المنفعلة هي المسيطرة. وعلى العكس من ذلك، فإن فكر الحياة كإرادة قوة يتطلب حياة تتألق فيها القوى الفاعلة. إن واحداً من أهم دروس نيتشه الفلسفية هو: من المستحيل تحطيم الحلقة التي تؤلفها الحياة ومعرفة الحياة.

أن تتخلص المعرفة الداروينية للحياة من الضعف فهذا أمر واضح. فكل ما هو موجود اليوم يعتبر قوياً، لأن كل ما هو موجود قد تعرض لأقوى اختبار، أي الانتخاب الطبيعي. لكنه لم يخطر ببال داروين أبداً، أن الحالات السعيدة، والأنواع العليا، وضربات الحظ غير المتوقعة هي التي تهلك بسهولة[1]. إنه لا يتساءل أبداً «لماذا انهارت الحياة، أو النجاح الفيزيولوجي، في كل مكان؟»[2]. كيف استطاع داروين الاعتقاد في أن كمال الكائنات كان ينتج عن الانتخاب الطبيعي؟.

لقد آمن بذلك لأن معتقده الابستمولوجي العميق كان يتمثل في إيمانه بأن الحياة لا تُعرف إلا من الخارج. لذا فإنه أدخل النافع إلى مجال الحياة. وهكذا فإن نشأة عضو ما تتضح عندما يتم اكتشاف نفعه. وعلى النقيض من ذلك، يمكن استعمال النفع كمعيار للانتخاب: فإذا تم انتخاب عضو ما، فلأنه كان دائماً نافعاً للحي[3]. في فقرة من كتاب «أصل الأخلاق» يساوي نيتشه بين جميع تفسيرات الكائن فيجمع بين التفسير الذي يرجع الكائن إلى النفع، وذلك الذي يرجع إلى الغاية، أو ذلك الذي يعود به إلى المعنى، أو العقل. إن المهم هو فهم السبب الذي لا يجعل من داروين استثناء بينما هذا الأخير يدّعي أن جنيالوجيته

---

(1) FP, XIV, 14 (133).

(2) FP, XIV, 14 (137).

(3) FP, XII, 7 (25).

مضادة للغائية. إن نيتشه يعتبر، بالفعل، أن التطور الدارويني هو أيضاً تطور نحو غاية، ونحو تحسين دمج الحي في المحيط الخارجي. ألا نرى دارون يدّعي بأنه قد فهم عضواً حياً كلما كشف عن معناه، أي الفائدة التي تنتج عن استعماله في وسط محدد؟ يبدو أن دارون لم يفطن إلى هذه الواقعة وهي: لا الانحلال، ولا عدم استعمال عضو أو مجموعة من الأعضاء يقيم الدليل على الحيوية الجوهرية للكائن.

إن إرادة القوة هي المعيار الوحيد الذي يسمح بالبت في تطور حقيقي وتقديره، تطور «يأخذ دائماً شكل إرادة وتوجه نحو مزيد من القوة ويتحقق دائماً على حساب عدد هائل من القوى الأصغر»[1]. بهذا السبب، وبهذا المبرر الوحيد أصبح في مقدورنا أن ندرك أن معنى وظيفة ما أو عضواً ما، وأن هدف تقدم وتطور سلوك ما ليس هو الوقائع الأساسية التي يجب أن يرتكز عليها العلم البيولوجي، لأنها تعبر عن تبدل مستمر تحت ضغط القوى الموجودة، وتعبر عن عمليات الإخضاع لقوى هي على استعداد للتحكم، ولا تعبر عن تقدم نحو هدف لسنا ندري ما هو.

إن علوم الحياة تجد نفسها عاجزة أيضاً عن معرفة ما الذي يميز العضوي عن اللاعضوي (نحن نعرف أنه ليس الفكر، ولا الإحساس، ولا الإرادة) لأنها لم تضع في اعتبارها علاقات القوة الباطنية المشكلة للحياة ولكل الأشياء. إنه لم يتم، للحظة واحدة، تصور أن الاختلاف بين ما هو عضوي وما هو غير عضوي كان حقيقيا أو جوهرياً إلا لأنه اعتقد أن الحياة لها حقيقة أخرى أنطولوجية غير الأشياء. والحال، أننا نعلم الآن أن نيتشه يمدّد إرادة القوة إلى كل ما هو موجود. إنه يؤكد أن العضوي واللاعضوي يختلفان فقط بسبب أنظمة إرادة

La généalogie de la morale, II, § 12. (1)

القـوة المختلفـة، وتوزيـع مختـص بعلاقات القوى. إن الاختلاف بين هذه المجالات هو اختلاف باطني لإرادة القوة، فهو إذاً ليس اختلافا طبيعيـاً، أو جوهريـاً، أو أنطولوجيـاً. فيـم تتمثـل القـدرة الإبداعيـة في العالـم العضـوي؟ إنهـا تتمثـل في التبسـيط، والاحتمـال، والغموض، وباختصار، في الخطأ[1]. إن الاستعداد للابتكار الإبداعي هو الاستعداد الأساسـي للحي الذي ينمذج، ويشـكل، ويحوّل. لكن هذا الاسـتعداد لا يمكـن أن يوجـد بـدون تعـدد الصراعـات بيـن القـوى الداخلـة في العمليـة الحيويـة، وبـدون الضـرورة التي تفـرض على مجموع القوى تمثل وتبسيط المعطى الخارجي. إن الاستعداد للابتكار الإبداعي يأتي من كون صراع القوى يمنع الإدراك الباطني الواضح لعلاقات القوة. إن العالـم الخارجـي الـذي يخلقـه الحـي لنفسـه هو في مسـتوى هذا التموج الباطني: إنه يتوقف على هيمنة بعض القوى، وعلى مراميها، وعلى الرغبات والتجارب التي تقوم بإنشـائها. إن الحي يخلق هكذا نفسـه تبعاً للعلاقات بين القوى المتعددة، وتبعاً لسـيطرتها أو زوالها. ونمو الحي، وتعقده، وتغيره، كل هذا سيكون نتيجة الصراع المستبد والباطني للقوى.

لقد رأينا أن لا شيء من هذا يحدث في العالم الكيميائي حيث علاقـة القـوى بسـيطة جـداً وتتألـف مـن: نفور واجتـذاب بين القوى. إنـه يحـدث فقـط حيـث تنمـو القـوى المتصارعة بطريقـة غير متكافئة وتنتهي مؤقتا بإيجاد تعضية سياسية (هيمنة-خضوع)، أو «عملية توازن قوى»[2]. إن الحياة العضوية تتصرف بطريقة التوازن المؤقت وسط لا توازن مطلق.. على خلاف الحياة الكيميائية حيث القوى لا تخضع،

(1) FP, XI, 34 (247).

(2) FP, XI, 36 (22).

ولا تتراتب فعلاً، ولا تنصاع، ولكنها تستنفد بعضها بعضاً في علاقاتها، أو تحقق التوازن، ولكن عن بعد[1]. إن الحياة العضوية تتشكل بتدمير المسافة، وبالضم والتمثل. ولهذا فهي ليست متشابهة أبداً، لأن صراع القوى الذي يدمر المسافة ينشئ أيضاً ترتيباً خاصاً. وفي كل لحظة، تفرض القوى المغلوبة على القوى الغالبة مقاومة جديدة، وتجبرها على خوض معارك جديدة، وبهذا تدفعها إلى خلق أشكال جديدة. يجب أن لا نتصور إذاً حالة التوازن التي يبلغها الحي بصعوبة كحالة تتخلى فيها القوى الفاعلة عن جزء من قوتها نهائياً، بل كحالة تثبت فيها مؤقتا سيطرتها من أجل خلق قوة أعلى.

ينطبق الشيء نفسه، بصرامة، على التكوينات العليا للقوة التي تبرز الطابع المؤقت لاستقرار ما مثلما يقع في مجال العدالة والقانون. فمثلما لا يوجد استقرار (ثبات) جوهري للعضوي، فإنه لا توجد عدالة في ذاتها أو حق في ذاته، لأن الحياة هي أساساً غير عادلة وتتصرف بعدوانية، وتدمير، الخ. فيم تتمثل دولة القانون أو الحق؟ إن دولة القانون هي سلاح يستعمل في الكفاح (وليست «سلاحاً يستعمل ضد كل كفاح») من أجل القوة: إنها تقييد جزئي للقوة الفاعلة من أجل خلق قوة أعلى. «من منظور تاريخي، يقول لنا نيتشه، يظهر الحق بالتحديد في العالم ككفاح أو مقاومة ضد الإحساسات المنفعلة والسلبية، وكحرب معلنة عليها من طرف القوى الفاعلة والعدوانية التي تستعمل جزءاً من قوتها لاحتواء فائض الألم المنفعل وإجباره على التوافق»[2]. إن تقييداً للقوة ليس له في الحقيقة أي معنى بيولوجي، أو أخلاقي، ويجب أن نتفق على أنه ليس له أساس أنطولوجي. لهذا

(1) FP, XI, 36 (20).

(2) La généalogie de la morale, II, § 11.

فإن تقييداً كهذا (هنا، في دولة القانون هذه يبذل جزء من القوة الفاعلة جهده لتمثل القوة المنفعلة) لا يمكن أن يكون هو الآخر سوى حالة استقرار جزئي، وحالة «استثناء، وتقييد جزئي لإرادة القوة بمعناها الدقيق، التي تستهدف القوة». إن حالة كهذه، يضيف نيتشه، «لا يمكنها سوى أن تخضع للهدف العام لهذه الإرادة، وتكون وسيلة من وسائلها الخاصة، أي وسيلة لخلق وحدات أكبر من القوة»[1].

إن الحياة اللاعضوية، والحياة العضوية، والحياة التاريخية تخضع للقانون نفسه. فكل ما يتوازن فيها، وكل ما يبذل فيها وينتظم فيها هو في خدمة خلق وحدات أكبر. في مرّكب تاريخي، يتطلب الكفاح من أجل القوة بالضرورة إنفاقاً للطاقة من القوى العليا نحو القوى الدنيا من أجل إبقاء هذه الأخيرة داخل نظام التراتب ومنعها من نشر مرارتها: أي الألم المنفعل، وتقديس الخضوع، وأسطورة المساواة. لكن من يجرؤ ليرى في هذا التأسيس الضروري لدولة القانون شيئاً آخر غير لحظة انتقال ضرورية لتحرير أكبر للقوة، أي شيئا مثل أمر يمتلك قيمة في نفسه، سيرتكب خطأ جسيماً: سينظر إلى التكوين المتتالي للأجسام البسيطة في شكل أجسام تاريخية معقدة ككمال بيولوجي، أو تقدم تاريخي بدل أن ينظر إليه كلحظة تراكم جديدة للقوة.

Ibid. (1)

الفَصْلُ الـرّابع

قيم وتقويم

عملية التقويم

إذا ظهـر الوعـي باعتبـاره أصـل القيـم، فـلأن لا أحـد اهتم فعلاً بتتبع نشـأة القيم. فمن أين تأتي القيم؟ نسـتطيع منذ الآن أن نجيب: من الأشـكال العلائقية الثلاثة لإرادة القوة. إن البنية العلائقية لإرادة القـوة هـي المصـدر الحقيقـي لكل تقويم بصفتها محل كل اسـتقطاب كمـي، وسياسـي، واتجاهـي للقـوى. لمـاذا نحـس هنـا باللـذة وهناك بالألـم؟ لماذا نتقبل ونستبعد؟ لماذا نريد؟ لن يفهم أصل الإحساسات، والإرادات، والأفـكار فـي الحيـاة بـدون معرفـة الخيط الذي يربط بين التجـارب المتقدمـة للجسـد، وبـدون إلقـاء نظرة علـى نظام العلاقات التي تم ترتيبها وفرضها بالتدريج داخل الجسد.

إن أصـل كل إحسـاس، مثلـه مثـل كل غريـزة، وكل تفكيـر، هو، بالنسـبة لنيتشـه، حكم على التجربة الجديدة، وحكم يثبت واقعة نمو أو تقلص في القوة، أي هو حكم يقوم بالنظر إلى التجارب السابقة. إن الإحساسـات، والإرادات هـي دائمـاً نتيجـة للأحـكام التقديرية، أو بالأحرى، الحكم يتقدم دائماً على الإحساس، والتفكير، والإرادة. فما معنـى المحاكمـة؟. المحاكمـة، أو التقديـر، لا تعني شـيئاً آخر سـوى اسـتنتاج علاقـة صـراع بيـن قوتيـن مـن منظور ذاكـرة المغلوب أو من منظور تاريخ الغالب. في الحكم يجري التعبير عن تبادل المواقف بين

القوى، وعن القيمة التامة لكتلة من القوى ضد كتلة أخرى، وعن معنى اتجاه القوة منقوش على الذاكرة. إن البنية العلائقية لإرادة القوة تبين لنا أن ما هو ضروري للقوة الأضعف ليس ضرورياً للقوى الأقوى. لكن هذه العلاقة الدقيقة تضم، فوق الحاجة، نوعاً من سلسلة طويلة من التجارب. لهذا فإن كل حكم هو عبارة عن زمن مُثَبَّت في قيم.

هكذا فإنه لا وجود لأي حكم محايد أو موضوعي. إن الحكم يشير إلى فروقات في القيم بين الانفعالات والأفكار والإرادات التي تشكل دائماً تراتباً، وتنقل أمراً إلزاميا بالهجوم، والتوسع. وباختصار، يشير الحكم إلى ضرورة بالنسبة لأحد حدود العلاقة والتي هي أيضا ضرورة معاكسة للأخرى. لا يجب فصل هذه الذاكرة المدمجة عن راهنية علاقات القوة. كما لا يجب الاعتقاد، خاصة، أنه يمكن العثور على التقويم في ميدان دون آخر (إحساس أو فكر أو إرادة) أو يمكن فصله عن هذه الميادين بمبرر أن حكما يسبق هذه الميادين؛ ففي هذه الميادين تحديداً يتكون الحكم.

سيكون من الازدراء تصور أن التقويم ينتج عن فعل سيكولوجي أو عن رد فعل مجرد حتى في حالة تحدث نيتشه عن أحكام تقويمية. فكل ما يتم الإحساس به، والتفكير فيه، وإرادته، ينبثق من تقويم سابق فاعل وفعلي. فلو أن عضوا يشعر باللذة أو الألم، فذلك لأنه تم، أولاً، إدماج وحفظ أحكام دفاعية، وأحكام منع ومعارضة يتشكل عملها التقويمي الآن. إنه من الطبيعي وجوب افتراض هذه العملية التقويمية نفسها في كل جهاز عضوي، وحتى الأكثر بدائية. يقول نيتشه عادة: نعم، فأن تحيا معناه أن تقوّم؛ أي أن تحس، وتفكر، وتريد وسيكون من المستحيل معرفة من يقوّم إذا جردت العلاقات الكمية بين القوى، وتبادلات الهيمنة والخضوع بين القوى، واتجاه هذه

القوى. ليس الإحساس مجرد أن نحس، ولا الفكر مجرد أن نفكر، ولا الإرادة مجرد أن نريد، ولكن يتمثل ذلك في إثبات طريقة في الوجود في كل مرة. إن مخطط محايثة إرادة القوة يضاعف الأشكال العديدة للإحساس، والتفكير، والإرادة. وكل حي، وكل نجم، وكل كون تصارعت فيه فوضى من القوى شكّل لفترة مجمعاً للقوى شاذاً، وفريداً، وخارقاً. إن التقويم، بالإجمال، هو طريقة في الوجود فريدة تماماً.

قوانين المنظور والتأويل:

لا خلاف في أن قوانين المنظور تشير لدى كل حي إلى ضرورة تصور الأشياء من زاوية ما. وبالنسبة للإنسان، فإن زاوية الإدراك هذه تغطي الخصائص، والأفكار، والإرادات التي يمكن أن تنبثق من جسم معقد وفريد كجسمه. هكذا فإن «الخاصة هي حقيقة نراها من خلال منظور»[1]. والأمر نفسه ينطبق على تفكيرنا وإرادتنا. فالمنظور هو قيمة محولّة، ووضعية معتادة لهجوم العالم، ومباشرة الفعل أو التراجع. إن كل سلالة بشرية تحتفظ بهذه الذاكرة المدهشة التي تشكل قانونها المنظوري: «كل أحكام القيمة هي حصيلة كميات محددة من القوة ودرجة الوعي بها: إنها قوانين المنظور التي توافق في كل مرة الطبيعة الخاصة لشخص ما، ولشعب ما - ما هو قريب - مهم، ضروري، الخ. كل ميولنا الإنسانية والحيوانية أخذت تحت تأثير بعض الظروف شكل شروط وجود، ووضعت في المقدمة. إن الميول أو النزوات هي الآثار اللاحقة لأحكام القيمة الممارسة منذ عهود طويلة، والتي تعمل غريزياً مثل نظام أحكام اللذة والألم. في البداية هناك إكراه، ثم عادة،

(1) FP, XII, 5 (36).

ثم حاجة، ثم ميل طبيعي»[1]. إن نيتشه يعرض بوضوح في هذا النص الكيفية التي تتشكل بها القوانين المنظورية: إن الزمن يأخذ نصيبا مهماً في تشكلها. والقوانين المنظورية هي القيم المدمجة خلال أجيال.

هكذا إذا فإنه إذا أريد معرفة من أين يأتي عالم ما، فإنه يجب الاتجاه نحو القيم التي تضم كل خصائص الحي، وأفكاره وإرادته. إننا نحن أنفسنا، كبشر، نشعر باختلافاتنا الكمية في القوة كخصائص، ولهذا فإن هذه الخصائص لها قيمة واحدة بالنسبة لنا. إننا لا نتميز في شيء عن مجمل العملية العضوية إذا اعتبرنا أن هذا المجمل «يفترض تأويلا دائماً»[2]. والسبب في ذلك أننا لا نجد، في كل مجالات الحياة، إرادة قوة بدون تأويل «يُثبت، ويحدد درجات القوة، وتباينها»[3]؛ ولكي نتجه مباشرة إلى المهم، نقول إن التأويل ينتج بكل بساطة عن وجود اختلافات داخل علاقات القوى. «إنها حاجاتنا هي التي تؤول العالم»، وإنه لا داعي تماماً لمحاولة ترجمة كل تأويل بواسطة مؤول[4].

إننا نلمس هنا نقطة هامة جداً؛ وهي أن نيتشه قد تحرز من تصور للتأويل كعملية ذاتية. لقد بدا له دائماً أن السؤال: من يؤول؟ لم يكن سؤالاً جيداً؛ لأن الجهل بإرادة القوة هو الذي دفع إلى طرح السؤال بهذه الطريقة. لكن الواقع شيء مختلف تماماً: إن التأويل لا يحيل إلى أية ذات، والعالم ليس فقط مجموع من المنظورات المدمرة على يد الحي، والموجود. أن لا يكون هناك عالم آخر لكل ظاهرة سوى عالمها الظاهر (والمظهر هنا ليس «خداعا») هو فكرة حربية

(1) FP, XI, 25 (460).
(2) FP, XII, 2 (148).
(3) Ibid.
(4) FP, XII, 7 (60).

معلنة منذ زمن بعيد ضد الميتافيزيقا. إن الخطأ يتمثل في أنه اعتقد أن بالإمكان أيضاً أن يستنتج من ذلك أن فكرة إرادة القوة كانت هي هذه النسبية، وأنها لم تكن سوى معرفة نسبية، بينما كان نيتشه يرى جيدا، وخلافا لذلك، أن إرادة القوة ليست سوى ترسيخاً للعلاقات المطلقة للقوى: إن الماهية العلائقية للوجود هي مطلق؛ وهذا المطلق ليس خاصة منسوبة للوجود ولكنه حقيقة الموجود. وعلى النقيض من ذلك، فإن ماهية هذا المطلق تنجم عن بنيته العلائقية وليس عن أي استنباط جوهري، أو انتشار خالص لعناصر فيزيائية. كل محل للقوى هو إذا منظور. لكن قانون المنظورات هو إرادة القوة.

إن التأويل هو الوجه الثاني لإرادة القوة، والتعبير عن قانونها العميق، وطبيعتها العلائقية: كل قوة تبحث عن التمرد تدرك الاختلاف في القوة، ومن ثم تعرف ما يزيد في القوة أو ينقص منها. يجب إذا أن يفهم جيداً أن «إرادة القوة تؤول» ووحدها فقط تؤول[1]. إن التأويل يتمثل دائماً في تقدير درجة قوة ما مقارنة بدرجة قوة أخرى، فهو يشير إذاً إلى تعيين العلاقة بين الاختلافات، أي صداها الانفعالي وطرق اختلافها في الوقت نفسه، وتبادلات الهيمنة واتجاه القوة. إن كل القيم هي تأويلات، ومظاهر للمعنى، أي نسبة ما تم اختباره والإحساس به داخل العلاقة اللاتماثلية والديناموجية الأساسية إلى الأشياء وإسقاطه خارج الذات: «كل معنى هو إرادة قوة، وكل المعاني العلائقية ترد إليها»[2].

---

(1) FP, XII, 2 (148).

(2) FP, XIV, 2 (77):

«إن قيمنا هي تأويلات أسقطناها على الأشياء؛ هل هناك معنى لما هو في ذاته؟ أليس المعنى، تحديداً، هو بالضرورة معنى علائقياً، أو منظوراً؟ كل معنى هو إرادة قوة (كل المعاني العلائقية تعود إليها)».

الذاكرة

بما أن كل قيمة هي نظرة حول العالم، فإن محاولة تعميم القيم الإنسانية هي، بمعنى ما وبصورة نموذجية، جنون للكبرياء الإنساني[1]. إن نيتشه يلخص بوضوح التعاليم الأساسية لإرادة القوة من خلال عرضه لخصائص مفهوم القيمة التالية: علاقة قوى، اختلافات بين غالب ومغلوب، تشكيلات لسيادات بواسطة تآمر بين القوى[2]، تعزيز القوة وذاكرة[3]. إن الحياة هي التي تصنع القيمة، بفعل القطبية التي تشكلها. والعمل الكلي الجبار للجهاز العضوي يساهم في إثمار وسائل نمو قوته بداخله: تمثل، شدة، سيادة، هيمنة. هذا هو مجال الكمال، وهذا هو الذي يجعل تفسير النشاط المثالي للغريزة ممكناً. وإذا كان الآمر يتعلق الآن بتقدير قيمة قيمة ما، فإنه يجب الأخذ في الاعتبار فقط اتجاه إرادة القوة الذي تعلن عنه. إن القيمة تقاس هكذا وفقط بكمية القوة المتنامية والمنظمة ولا تقاس بأهداف الوعي. يبقى أن نفهم: لماذا مفهوم القيمة غير قابل للفهم أو غير معقول بدون وجود علاقة بالزمن، وبسبب إعادة تجميع الأحكام، وإخطار التأويلات التي يثبتها كل جسم حي.

لنتفحص بالفعل نظام القوى الضرورية للحياة: إن الانفعالات والغرائز التي تعبر عن تأويل ما تستطيع أن تستقر في الزمن بشرط أن يدوم نفس مجموع القوى الغالبة-المغلوبة. إن علاقة التضمن المتبادل هذه، الداخلانية، هذه الواقعة الباطنية هي بالتحديد الذاكرة بالنسبة للكائن الحي: «إنني أفترض لدى كل موجود عضوي وجود ذاكرة

(1) FP, XII, 6 (14).

(2) FP, XIV, 14 (186).

(3) FP, XIII, 11 (73).

ونوع من الروح»[1]. عندما يكون الماضي معاصراً للحاضر، وعندما يتجسد كل الماضي، نستطيع أن نقول إذاً إننا أمام عملية عضوية. إن السؤال الوحيد الذي يطرحه فعلاً العضوي هو سؤال الذاكرة[2]. لا يجب أبداً أن تعتبر الذاكرة كخاصة نفسية، مادام كل موجود حي يختلط مع ألعاب القوى العديدة التي تثيره، والتي تشكل، من خلال تثبيت علاقات الهيمنة الدائمة، عملية التسجيل. لهذا ليس للذاكرة عضو خاص، فكل جزء من الجسد (الخلايا، الأعصاب، العضلات، الوعي، الخ) هو ذاكرة ويحتفظ بتجاربه السابقة. وبما أن الحياة النفسية تنبثق من التقاء كل علاقات القوى والتي هي أيضاً أفكار الجسد، فإنه لا يوجد سبب لاستثنائها من هذا الشكل العام: «كل فعل إنساني يعبر مجموع تطور الحياة النفسية»[3].

لا يوجد نسيان في العالم الحي، والإحساس هو، قبلاً، ذاكرة الحي لكونه ينتج عن مجموعة من التجارب والتقويمات المدمجة. إن الإحساسات هي نشاط تمثلي موجه من طرف ذاكرة الحياة، وما تبديه هو «قوة المماثلة والتحكم نفسها (...) المتمحورة حول الماضي الذي بداخلنا»، ولهذا فهي لا تتبع الانطباع ولكن تعطيه نغمة خاصة[4]. هناك حيث يتجه الشيء إلى التحول إلى شيء غريزي، يمكن اكتشاف عمل الذاكرة. إن ميولنا، وغرائزنا، هي في الحقيقة الدليل الناطق على الذاكرة؛ إذ كلما صعدنا بعيداً باتجاه تطور الحياة، إلى الحدود البدائية

FP, X, 25 (403). (1)

:FP, X, 25 (514) (2)

«الظهور المفاجئ للذاكرة هو مشكلة الكائن العضوي. كيف تكون الذاكرة ممكنة؟ إن الانفعالات هي أعراض لتشكل الذاكرة– حياة تتتابع بدون انقطاع وتنسيق في عملها».

FP, IX, 7 (64). (3)

FP, XII, 2 (92). (4)

للحياة، وكلما نزلنا إلى أسفل درجات الحياة، حتى عمق أعماقها وأدق أشكالها (الخلية)، سنجد الذاكرة: الجبلات الأولى، والأعضاء، والغرائز، والحياة النفسية، الخ. إن العضوي تعبره ذاكرة واسعة حيث تقرأ حقيقة إرادة القوة نفسها كتشكل دائم لتراتب داخل المؤقت.

إن التمييز الكبير الذي يجب القيام به، بعدما فهمنا أن كل شيء يخضع لقانون إرادة القوة، ليس بين العضوي واللاعضوي، ولكن، بالأحرى، بين التسجيل والتكرار[1]. إن استطلاع لعب القوى داخل إرادة القوة يؤدي بالفعل إلى التمييز بين ثلاثة أنواع من علاقات القوى: قوى التكرار بدون ذاكرة، وقوى التمثل مع ذاكرة، وقوى الإبداع المنعتقة من إطار الذاكرة. القوى الأولى تختلط، خطأ، بقوانين الطبيعة؛ أما القوى الثانية فهي القوى الغريزية التي تعبر عن إرادة المماثلة، والتبسيط، وإذاً هي المنطق الضروري للحياة؛ وأما الثالثة فهي القوى العضوية، والتشكيلية، والفنية، والإنشائية، والمبدعة التي تخلق أشكالاً جديدة للحياة. والذاكرة تبدأ من الوسط: بصراع التجارب والتبسيط. إنها عملية تلاحم الماضي والحاضر نفسها: «صيرورة الجهاز العضوي باعتبارها فكراً شمولياً وموجِّها، وباعتبارها تذكراً لكل الحياة السابقة، تحيينا، وتجسيداً»[2].

الوعي

هل ظهور الوعي كوظيفة مستقلة يمكن تفسيره بدوره بإرادة

---

(1) FP, V, 12 (15):
«المادة العضوية، على الرغم من أنها قد كانت في كثير من الأحيان عضوية، لم تتعلم شيئاً، فهي دائماً بدون ماضٍ! ولو كان الأمر على خلاف ذلك لما كان ليوجد التكرار أبداً– لأن شيئاً ما ينشأ دائماً انطلاقاً من المادة بخصائص جديدة، ومع ماضٍ جديد».

(2) FP, XII, 2 (146).

القوة؟ تقليدياً، ينسب للوعي الإحساس، والتفكير، والإرادة. والحال أننا رأينا أن نيتشه لم يتمسك بهذا التصور. فالأفكار، والإرادة، والإحساسات التي أصبحت، جزئياً، واعية تطورت خارج الوعي. إن ما يظهر من خلال الوعي ليس إذاً نتيجة لفعل الوعي إذ أن «الأشكال الواعية لإرادتنا، وإحساسنا، وفكرنا هي في خدمة إرادة، وإحساس، وفكر أكثر سعة»[1].

يعتقد، عموماً، أن هنالك علاقة شرطية بين مصطلحات: إحساس، ثم إرادة، ثم فكر واعٍ. إن ما فكر فيه نيتشه أحياناً: أي السلسلة المورفولوجية للأحياء، يبيّن تطوراً للإحساس وتقدماً في إبداع الصور؛ ويدفع إلى إسناد اللذة والألم إلى أشكال حية متطورة، وأخيراً وضع الفكر في صورة تطور. هنالك إذاً حالات عضوية بدون لذائذ وآلام، وحالات بدون فكر[2]. لكن ما أن يقترب نيتشه من تفحّص معنى الجسم العضوي حتى تتغير افتراضاته كليا. إنه يؤكد مرات عدة أن الجسد يكشف لنا بالتحديد عن عدم انقسام بين الإحساس، والإرادة، والفكر عندما تكون كل ظواهر الجسد ظواهر تراتبية، وجماعية، وظواهر لتنظيم المتعدد. إن المكانة الضيقة التي يخصصها نيتشه حينئذ للوعي تنتج بالفعل عن إعادة نظر شاملة في ترتيب الوظائف، إذ يمكن أن يلاحظ بالفعل أن المخطط الوظيفي النيتشي يقلب المخطط التقليدي ذي الطابع الآرسطي حيث الأدنى هو شرط للأعلى ولكن يبقى في خدمته. إن التعضية التي تتعقد، وتنقسم وظيفياً لا تقوم، في الحقيقة، سوى بتمييز ما هو حاضر، تزامنياً، داخل الجهاز العضوي، أي أماكن عدة لعلاقات القوى، والحاس، والمفكر، والمريد. وبالفعل،

(1) FP, XI, 34 (124).

(2) FP, X, 25 (325).

فإن كل أجزاء الجهاز العضوي وحتى أدقها، تترك الاعتقاد بأنه داخل الصـراع فـي ذاتـه يتمثـل «تبادل الأوامـر والانصياع»، «الراعي والرعية هما من النوع نفسه، كلاهما حاس، ومريد، ومفكر»[1].

بالنظـر إلـى القـوى العضويـة التـي تشـكل، سـراً، عمليـة تأويل مسـتمرة، يؤكـد نيتشـه إذاً: «علـى وجـوب العـودة إلـى التراتـب: كل مـا هـو واعٍ هـو ذو أهميـة ثانويـة»[2]. فـي أبسـط جهاز عضوي، تعمل العلاقـات النوعيـة، الأمـر والانصياع، اتجاه إرادة القوة، بطريقة تجعل تعضية المتعدد تقوم بتلحيم مسبق للوقائعي والموجهي معاً، والواقعة والمعيار، المتفكر فيه والمراد. فلماذا لا يجب أن ننسب حينئذ الوعي إلى كل شكل عضوي بدائي بما أنه يحوز على هذا «الثالوث»؟ يعترف نيتشه بأنه يجب افتراض وجود الوعي والإرادة في أدق شكل عضوي بدائي[3]. ولأن الوعي لا ينتج عن تعقيد للحياة، فإنه ليس بنية علوية تضاف إلى الحياة. إن الأشـكال العليا المزعومة للتعضية هي بالفعل أداة الأشـكال الدنيا التي تحتوي، مسـبقاً، على خصائصها، بينما هذه الأشـكال الدنيا هي التعبير المورفولوجي المباشـر عن البنى العلائقية الثلاث لإرادة القوة. إن ما يسمى أعلى في علم النفس أو الفيزيولوجيا ليس كذلك أبداً من وجهة نظر إرادة القوة. إن الإحساس، والتفكير، والإرادة هـي وظائـف نعثـر عليهـا ثانيـة في كل التعضيات البدائية كما نعثـر عليهـا فـي كل أجـزاء الجسـد، وعندما تتطـور هذه الوظائف في استقلالية عن الوظائف الأخرى داخل الأجهزة العضوية العليا، فإنها تظل مع ذلك في خدمة هذه الانفعالات الجماعية والبدائية لأن جهازا عضوياً أعلى ليس، في الصميم، سوى جهازاً عضوياً مرتباً ترتيباً علوياً

---

(1) FP, XI, 40 (21).

(2) FP, IX, 7 (26).

(3) FP, X, 25 (401): «إن أصغر مخلوق عضوي يجب أن يمتلك وعياً وإرادة»

من أجل ركم وتكديس القوة.

هكذا ينكر نيتشه كل اختلاف بنيوي بين أشكال الحياة ويرفض فكرة ظهور متدرج للوظائف الأساسية. وبالنسبة إليه فإن فهم الحياة انطلاقا من البنى الثلاث لإرادة القوة هو أكثر إقناعاً من المقاربة التطورية التي تعاين الحي انطلاقاً من أهمية بعض الوظائف داخل مخطط التكون النوعي. إنه من الواضح في المنظور النيتشي أن فكرة التطور ليس لها أي معنى، إذ لا يمكن في هذا المنظور التحدث لا عن تحسين للحياة، ولا عن كمال للنوع، ولا عن تفوق للتعضية البشرية، ولا عن سير للطبيعة نحو تعقيد الأشكال الحية، ولا عن انتخاب طبيعي، الخ. يجب فقط استقصاء الحياة للتأكد إن كانت كل حياة لا تحتوي بالضرورة على نفس البنى، وإن كان ما يميز أشكال هذه الحياة بعضها عن بعض ليس حينئذ سوى قدرة كبيرة نسبياً على تركيم القوة. لا يجب إذا، بأي حال من الأحوال، التأكيد على أن الحياة تتطور نحو نماذج عليا، من النبات إلى الحيوان ثم إلى الإنسان. إن علو الحياة لا يمتلك أبداً معنى تطور فيزيولوجي: «كل العالم الحيواني والنباتي لا يتطور من حالة دنيا إلى حالة عليا»[1].

إن القاعدة الوحيدة هي التالية: العلو بالحياة يتلو دائماً تراكماً هائلاً للقوة، ولهذا يستطيع جهاز عضوي بسيط أن يظهر أكثر كمالاً من جهاز عضوي معقد لأنه أكثر سيادة، وأقل تبعية، ويتركز فيه عدد كبير من القوى الغازية. لقد أكد نيتشه، مع ذلك، وفي كثير من الأحيان، أن التراتب إذا كان يقاس بين الكائنات الحية بقدرتها على تكديس القوة، فإن هذا التكديس للقوة ترافقه تعضية أكثر تعقيداً، وهو تعقيد سيتسبب، من جهة أخرى، في خطأ مخادع يتمثل في حصر العالم

FP, XIV, 14 (133). (1)

في الظاهر الضروري له. هذا، وحيث يوجد جهاز عضوي ينمو، فإنه تُوجد بالفعل قوة تهيمن على قوة أخرى، قوة «تحاكم» تخلق كلاً، وتبسط، وتمنطق، وتساوي بين المثيرات، وتضبط ذاتها وتضبط غيرها من التحولات[1]. هذا هو «مبدأ الحياة»[2].

إن كون الوعي يظهر إذاً داخل الجسد الإنساني كوظيفة منفصلة يستحق شرحاً أو تفسيراً يتطابق مع هذا المبدأ. فكيف نصير واعين؟ بالمقارنة مع العمل الخفي للقوى داخل الجسد، فأن نصير واعين، حسب نيتشه، هو بالفعل وتقريباً شيء زائد[3]؟ وحسبه دائماً، وفي «العالم المرح»: «فإن الحياة كانت ستبدو كلها ممكنة حتى بدون تأمل منعكس. إن الأمور تتم هكذا بالفعل بحيث أن القسم الأكبر من الحياة يستمر بالنسبة لنا في السيلان بدون تأمل مماثل -وينطبق الأمر نفسه على حياتنا الفكرية، والحسية، والإرادية- مهما كان هذا يبدو غير محتشم في نظر الفيلسوف. فلماذا يلزم الوعي حتماً مادام زائداً عن الضرورة؟»[4].

إلى ماذا يشير بالفعل ظهور الوعي وتحولنا إلى كائنات عاقلة؟. إنه يشير إلى الدخول في علاقة أمر-طاعة جديدة، علاقة هي الآن علاقة اجتماعية خارجية. إن الوعي ينتج بالفعل عن إقامة «شبكة من

(1) FP, XII, 25 (333).

(2) FP, XII, 7 (9).

(3) FP, XIII, 10 (137):

«بالمقارنة مع العمل المتعدد والهائل مع وضد، كما يمثله مجمل الحياة لكل جهاز عضوي، فإن العالم الواعي لهذا الأخير، فيما يخص الإحساسات، والنوايا، وتقديرات القيمة، ليس سوى مقطعاً صغيراً جداً (...) والظاهر أن صيرورة الوعي ليست سوى وسيلة إضافية لتفتح ونماء الحياة».

(4) Le gai savoir, aph. 354.

العلاقات بين الناس»[1]. لقد جعل منه شيئاً ضرورياً لأنه تأسس جسد اجتماعي أكثر قوة (مجتمع أو دولة)، جسد يجب الاندماج فيه وإدماج القيم المتغلبة فيه. إنه شُكِّل إذاً لأجل «علاقتنا مع العالم الخارجي الذي طوره». ونفعه العملي (أفعال وردود أفعال الحيوان القطيعي) عادة ما يخفيه زعمه أنه مجال مستقل، وموجِّه، وأعلى. لكن الوعي، كما يقول نيتشه، ليس، في الحقيقة سوى «عضوا» بالنسبة لذلك الذي يوجه الأمور. إن الذي يوجه الأمور ويديرها ليس هو الوعي، بل هو هذا «النوع من اللجنة الإدارية حيث الأطماع الأساسية المختلفة تسمع صوتها وتفرض احترامها». ويضيف نيتشه: «إن «اللذة» و«الألم» هما كذلك إشارتان قادمتان من هذا المجال... وكذلك الفعل الإرادي، والأفكار»[2].

القوة الأعلى

إن الوعي، الذي شُكل عضويا للإدماج في جسد جماعي أوسع، يجد نفسه، في الحال، محل التشوهات الأكثر راديكالية، والتصعيدات، والتغيرات، لأنه يبدو أن الوعي يعرف لماذا هو يفكر بتلك الطريقة بينما هو، في الحقيقة، لا يعرف: «إنه تبعاً لهذا المظهر أسسنا تصورنا عن الروح، والعقل، والمنطق، الخ. (لا شيء من كل هذا موجود. إن هذه الأمور ليست سوى توليفات ووحدات وهمية)[3]. كل الفلسفة هي انعكاس لصورة هذا الظاهر».

أليس بديهياً، حينئذ، أن فكرة إرادة القوة كانت هي أصعب فكرة تسطع في وضح النهار؟ إنه لم يتم الحصول عليها إلا بفضل

Ibid. (1)

FP, XIII, 11 (145). (2)

Ibid. (3)

انفصال متدرج للتمثلات الحيوية المتعددة التي يحتاج إليها الجسد للقيام بالفعل (وجود ثابت، جوهر، ذات، علة، نظام، قوانين، الخ.)، وبعد الخروج من النور الزائف للوعي. وبعبارة أخرى، كيف استطاع نيتشه أن يكون في مأمن من حقائق الوعي الزائفة والأخطاء الملازمة للحياة؟ كيف تمكنت لديه المعرفة من تحطيم دائرة الوعي والتمثل الحيوي اللذين يلقيان بظلهما الهائل على كل العمل الحقيقي والعميق للقوى؟.

يتساءل نيتشه: أليست المعرفة، الأدنى والأعلى، بالذات، سوى تعبيراً عن إرادة القوة: «إن المعرفة تعمل كوسيلة للقوة. فهي تقع إذاً تحت المعنى الذي يتسع مع أي توسع للقوة»[1]. إن المهمة الإنسانية الفائقة في كتاب «فجر» (تجاوز كل تاريخ الفكر والحدود التي يفرضها هذا الأخير على معرفة الحياة كجزء من إرادة القوة) ما كانت لتكون ممكنة التصور، من وجهة نظر إرادة القوة، لو لم ترتكز هي نفسها على حيوية الوجود، ولو لم تكن تنبثق في الفرد قوة تتجاوز كل فردانية، قوة كونية تعبر عن حقيقة إرادة القوة. يقول نيتشه: إن أقوى الرجال يريد أيضاً أعلى المعارف، وكذلك فإن «مقدار إرادة المعرفة يتناسب مع نماء إرادة قوة النوع»[2].

إن فكرة تجاوز الجسد نحو جسد أعلى ونحو إنسانية جديدة لهذا الجسد كانت لتكون مستحيلة لو لم يكن تفكير نيتشه بدوره أداة للقوى العليا الحالة في جسده. فمن أين كان سيأتي هذا الفكر لو لم يوجد في هذا الجسد صعود جبار للقوة الأكثر حيوية، وللغريزة الأكثر قوة، ولإرادة القوة الأكثر يقيناً، وباختصار، لولا هذه العلاقة الدالة على

(1) FP, XIV, 14 (122).

(2) FP, XIV, 14 (122).

صداقة بديعة بين هذا الجسد والكون؟ وكيف يمكن للجسد الإنساني أن يتجاوز ذاته، وكيف يمكن للإنسان أن يتوسع إذا لم يكن يحتوي في ذاته، وبدوره، على فكرة إرادة القوة والعود الأبدي؟.

لا يمكن بالفعل الإحاطة بهذا السؤال: كيف انبثقت مثل هذه الفكرة في نفس نيتشه؟. إن نيتشه يسرد كثيراً، وجنيالوجيا، هذه الفكرة في نفسه، ولكن دون أن يجعل منها قضية شخصية، ودون أن يدعي أنه صاحبها. أليست هذه الفكرة مسألة تاريخية، وحتى مسألة تنتمي إلى مورفولوجية إرادة القوة؟ ما هو أصل القوة العظيمة، ولماذا تظهر في هذه الفردانية أو تلك؟ ومن أين يأتي المعنى السامي للتميز، والنبل العظيم، والصحة الكبرى، والشغف الكبير، والإحساس الألقيوني بالسير فوق القمم؟ إن الجسد الذي اخترقته القوة الأعظم، جعل أصواتا عديدة، أصوات التاريخ العظيمة، مسموعة، وجعل مسموعة أيضاً أنواعاً من القوة التي لا تبرز إلا نادراً والتي دونت أحسن ما لدى الإنسان: «إن الأبوة هي أبعد القرابات. وإنه لمن أسوأ علامات الخساسة أن يرغب الإنسان في الإحساس بالانتماء إلى أبويه. إن الطبائع العليا لها أصل يمتد إلى بعيد: فلأجل ولادتها يجب التركيم، والحفظ، والجمع... إن الطبائع العليا هي الأكثر قدماً: قد لا أفهمها ولكن قد يكون قيصر هو أبي- أو ربما يكون هو الإسكندر، هذا الديونيزوس المتجسد»[1].

هل يعتقد نيتشه فعلاً في هكذا جنيالوجيا؟ أم أن هذه الجنيالوجيا لها معنى من وجهة نظر إرادة القوة؟. إنه من الطبيعي أن تكون هذه الجنيالوجيا معاكسة لكل نظريات الوراثة. لقد رأت إرادة القوة، التي تضبط إيقاع العالم، النور من خلال نيتشه، ومن خلاله تتركز إرادة

(1) Ecce Homo, «Pourquoi je suis si sage», § 3.

القوة إلى درجة تحريرها لأعلى درجات المعرفة في الحياة والتي ليست سوى معرفة ذاتها، أو الإثبات الأبدي لإرادة القوة بإرادة القوة. كيف لا يحس نيتشه بنفسه، بهكذا معرفة، أنه مساوٍ لزرادشت، أو «الشكل الأسمى لما هو موجود»؟.

هـذا هـو اللغـز الأخيـر لإرادة القـوة. وهـو لغـز يمكن أن يصاغ كالتالي: إن إرادة القوة هي تحول. لقد تجلت لنا إرادة القوة كتضاد لكمية الطاقة، وكصراع لقوى في صيرورة. لكن غرابة إرادة القوة تنجم عـن كـون كميـات القـوة هـذه ليسـت لها القيمة نفسـها داخل حركتها الدائرية الأبدية. إن لإرادة القوة بدايات وعصور: تمثل قممها، ونقاط ذروتهـا التـي انطلاقـاً منهـا تعاود النزول بـدون أن يتغير المقدار العام للقوة. والتاريخ هو جغرافيا القمم: إن القمة الأعلى هي في كل مرة نقطة أكبر مقدار من تركيم أو تكديس القوى، ونقطة السيادة الأوسع، والهيمنة الأعظم. وفي هكذا مستويات، تصبح قيمة القوى مضاعفة، وغنية بكل الماضي وكل المستقبل. وإذا أردنا، لا كمثال على ذلك، وإنما كبشارة فإن ما يسمى إلها هو ربما الحالة القصوى لإرادة القوة، واللحظة التي تتوتر فيها القوة إلى الحد الأقصى وتشكل مستقبلاً لكل مـا سـيحدث ومـاضٍ لـكل مـا صـار. إن القـوة القصوى هـي إذاً قمة من حيث هي نقطة نهاية سـلالة، والانتظار الطويل لتركيم وتكديس: فانطلاقاً منها يمكن بالنظر شمل ما كان وما سيكون.

بهذا الصدد تتم الكثير من الفوارق داخل نظام القوى. إن الحياة ليسـت سـوى مرحلة من تطور القوة وتكديسـاً مقتراً جداً بينما القوة القصوى تحرر كل القوة المحتجزة في سلالة. «تحول الطاقة إلى حياة والحيـاة إلـى قـوة قصـوى»[1]: هـذا هو قانـون إرادة القوة، وهو قانون

(1) FP, XIII, 10 (138).

يقدم، أيضاً، وبدون شك، تفسيراً لنيتشه اللغز، نيتشه الذي ينظر إلى الفيلسوف كمحصلة لأجيال عدة، وكنتيجة لانتخاب طويل للنوعية والقوى، نيتشه الذي يرى في الفيلسوف المبشر بمستقبل الإنسان، والذي يرى في نفسه خاصة وريث أحسن ما أصاب الإنسان، أي الغريزة الأكثر سمواً، والأكثر سيطرة، والأكثر رعباً، وبالتالي الأكثر كمالاً: قيصر، الإسكندر، ديونيزوس[1]. ستكون هذه آخر كلمة لنيتشه، كلمته الأخيرة قبل الصمت: «إنني مستعد، الآن، لحكم العالم بعد تفنيد الإله القديم»[2].

Ecce Homo, «Pourquoi je suis si sage», § 3. (1)

FP, XIV, 25 (19). (2)



نيتشه وإرادة القوّة

بيير مونتيبيلو

يتناول هذا الكتاب بالدراسة آخر مرحلة لنشاط نيتشه الفلسفي؛ أي المرحلة التي خطط فيها لإنجاز كتاب «إرادة القوة». إنه إذاً كتاب يدرس مشروع نيتشه باتجاه المستقبل، لكنه يعود، أيضاً، إلى الماضي ليكتشف هذه الإرادة في قلب الأشياء وفي كل تاريخ العالم.

الكتاب ثري، ولشرحه وتبسيطه أضفنا إليه مقدمة من تأليفنا تبدو من جهة ضرورية لقراءة متكاملة لمضمون هذا الكتاب، ومن جهة أخرى ضرورية لتجنب الشرح والتعليق في الهوامش.

يشتمل الكتاب على مفاهيم تحتاج إلى توخي الدقة. وكان المصطلح الذي أحرجنا هو «إرادة القوة». والحق إن هذا المصطلح ليس أنسب المصطلحات. وقد اقترح المترجمون لفلسفة نيتشه تسميات أخرى مثل «إرادة الاقتدار» و«إرادة المقدرة» و«إرادة القدرة»، لكن تلك التسميات لم يكتب لها الرواج والبقاء. ولذلك أخذنا بمصطلح «إرادة القوة»، ليس لأنه الأصوب، إنما لأنه فاز في اللغة الرائجة، وهذه بذاتها حجة لا يستهان بها في تأييد الإبقاء عليه.

لقد حاولنا في ترجمة الكتاب التزام النص الأصلي إلى أقصى حد، وفضلّنا الدقة على الوضوح، لكننا من أجل تقريب الفهم والمعنى وجدنا أنفسنا أحياناً مضطرين لإضافة كلمة أو عدم الالتزام ببعض المصطلحات التقنية، وبالتالي تفضيل الوضوح على الدقة.

لكننا لم نحاول توليد المصطلحات أو ابتكارها، إلا نادراً.

المترجم




ISBN 978-9953-87-913-0



منشورات الاختلاف
Editions El-Ikhtilef
editions.elikhtilef@gmail.com

الدار العربية للعلوم ناشرون
Arab Scientific Publishers, Inc.
www.asp.com.lb - www.aspbooks.com

تصميم الغلاف: سامح خلف